

الشيخ تقي الدين ابن تيمية

دواصِلُ في فِكْرِهِ وَاجْتِهَادِهِ

أحمد حطيم



الشيخ تقي الدين ابن تيمية

أحمد حطيط

الشيخ تقي الدين ابن تيمية

دراسة في فكره واجتهاداته



تمهيد

كان للشيخ تقي الدين ابن تيمية دور في الفكر الإسلامي مهم، وقد نتج عن ذلك الكثير من الدراسات والبحوث العلمية، لذلك رأى الدكتور أحمد حطيط، وهو الخبير في الدراسات الإسلامية، أن يقوم بهذه الدراسة الشاملة بغية إلقاء الضوء على نتائج هذا المفكر الإسلامي. نرجو مؤسسة التراث الدرزي أن تحقق هذه الدراسة ما قصده المؤلف، من توضيحات علمية، حول فكر الشيخ ابن تيمية.

سليم خير الدين
مؤسسة التراث الدرزي

مقدمة

ليس بالأمر اليسير أن يعقد الباحث دراسة لمجمل عقائد الشيخ الحنبلي تقي الدين أحمد بن تيمية وآرائه، ومواقفه من الفرق الإسلامية، والمتصوفة، والمتكلمين، والفلاسفة، وأهل الكتاب.

ولعل مهمتك لن تكون سهلة إذا ما توغلت في رحاب الشيخ العلمي، فدونك أن تسير على هدى في تعاريج القضايا التي يعرض لها في كتبه ومصنفاته التي جاوزت المائتي مجلد. وستجد نفسك في مواجهة اهتمامات موزعة على مساحة كبيرة من العلوم النقلية والعقلية، المتنوعة بين فقه، وتفسير، وحديث، ولغة، وأدب، وفلسفة، ومنطق، وطب، وفلك، وعلم حيوان، وعلم نبات، وغيرها، حتى بدا وكأنه يختزل في شخصه دائرة معارف تتسم بشمولية مداركها وعمق معارفها، مما ينم عن تكوين ثقافي وعلمي متنوع المصادر والمناهج المعرفية، فاستحال واحداً من كبار علماء عصره، ومن أغزرهم إنتاجاً وشهرة، الأمر الذي جعله بالغ الأثر في أجيال متعاقبة من العلماء المسلمين، معظمهم من الحنابلة؛ فمنهم من تأدب عليه في المدارس التي درس فيها، ومنهم من تتلمذ على كتاباته.

ولئن اطلع ابن تيمية على كتب أصحاب العقائد والأديان، طمحت نفسه إلى أن تكون قدوة في المعتقد والأحكام والفتاوى، عمدته في ذلك لسان طلق، وقلم سيال، وحافظة جيدة، فإن الناس اختلفوا فيه، من معاصريه ومن المتأخرين عنه، وقالوا فيه الشيء

لهذه الأسباب جميعاً، عكفت على هذه الدراسة التي أردتها شاملة، فبذلت فيها جهد استطاعتي، بالعودة إلى مؤلفات ابن تيمية، اعتمدت فيها منهجاً قوامه السرد، والتحليل، والنقد، والمقابلة بين النصوص المتعارضة، معتمداً بالموضوعية الواجبة في البحث العلمي، ومتوقفاً عند دلالة المصطلح واستخداماته في فتاوى ابن تيمية وفتاويه، وفي مجادلاته، ولاسيما المصطلحات التالية: «السلف الصالح»، و«الفرقة الناجية»، و«التشبيه»، و«التجسيم»، و«الكفر»، وغيرها. توزعت الدراسة في تسعة فصول، بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة.

خصصت الفصل الأول منها لعصر ابن تيمية، فتتبع مسار حياته، منذ ولادته في حرّان، ونشأته الأولى فيها، ولفّت إلى بيئته الأسرية، وإلى الحالة السياسية المضطربة في زمن دولة المماليك الأولى، بسبب ما تعرضت له بلاد الشام ومصر من فتن داخلية نتجت عن الصراع على السلطة بين كبار الأمراء، والأخطار الخارجية المتمثلة بحركة الفرنج والمغول إلى المشرق العربي. كما قمت بتسليط الضوء على البيئة الثقافية لعصر ابن تيمية، وانتعاش حركة التعليم والتأليف، وتنامي مذاهب أهل السنة في مختلف حواضر الشام، متأثرة بالعقيدة الأشعرية، ولا سيما في دمشق حيث عاش ابن تيمية، بعد أن انتقل إليها طفلاً مع عائلته هرباً من خطر المغول، واستقراره فيها إلى حين وفاته. وتوقفت عند دور أسرة ابن تيمية الحنبلية النزعة، في تعزيز المذهب في دمشق خاصة، بعد أن أرسى بنو قدامة دعائمهم بدمشق، منذ أيام نور الدين وخلفه صلاح الدين، بينائهم المسجد المنصوري، المعروف بجامع الحنابلة، وإنشائهم مدرسة للحنابلة في المدينة، عُرفت بالمدرسة العمرية. وتحدثت عما كان للمتصوفة من دور مؤثر في المجتمع الدمشقي، لدى خاصة السكان وعامتهم، فلجأوا إليهم، طلباً للخلاص من حالة اليأس والإحباط السائدة بفعل تسارع الأحداث المقلقة وقتذاك. واختتمت هذا الفصل بنظرة في جدلية الديني والدنيوي (الخلافة والسلطنة) في عصر الشيخ تقي الدين، وما نتج عنها من

إلى التأويل والتفويض في الصفات الخبرية، وقوله بقدم القرآن، وتمسكه بدليل حدوث الأجسام وضرورته في مواجهة القول بقدم العالم، وعموم إرادة الله كل شيء، ورؤية الله في الآخرة، وعدم اعتباره خبر الآحاد قرينة لليقين، وإنكاره التحسين والتقبيح العقلين (التعديل والتجوز) وقوله بأن الاستطاعة هي غير الإنسان وقوله بديمومة ملازمتها له، مع الاعتراف بقدم قدرة الله وتقدمها على فعله. وتلك أمور عرض لها الأشعري في مؤلفاته العديدة، وبخاصة في كتبه الثلاثة: «الإبانة عن أصول الدين»، و«اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع»، و«مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»، لأنقل، بعد ذلك، إلى رصد ردود ابن تيمية على عقيدة الأشاعرة، في مسائل التوحيد، والإيمان، والصفات، ومكانة العقل، والتجسيم، والتأويل، والحلول، والاستواء، والقضاء والقدر، وسواها.

وأفردت الفصل الخامس لابن تيمية والمتصوفة، منطلقاً من تعريف التصوف في اللسان، موضحاً دلالاته المصطلحية، وانقسامه عند المسلمين إلى نوعين، أحدهما التصوف السني المستند إلى القرآن والسنة، ويُطلق على أصحابه اسم صوفية الإسلام، ومنه نشأ اتجاه يدعو إلى الإقتداء بما كان عليه الزهاد الأوائل من الصحابة والتابعين، ويعرف بالتصوف السلفي. أما التصوف الآخر، أو التصوف الفلسفي، فيختلف عن التصوف الأول لتأثره بالفلسفة.

وألמعت إلى الطرق الصوفية في الإسلام، ومراتبها، وتطورها إلى زمن الشيخ تقي الدين ابن تيمية الذي أظهر إعجابه بالطريقة السلمية المنسوبة إلى أبي عبد الرحمن السلمي، لنزوعها إلى حياة الزهد، وشطف العيش. ثم عرضت للتصوف الفلسفي، فعرّفت به، وشرحت عقائده في الحلول (الحلاج) والاتحاد (ابن سينا وابن الفارض) ووحدية الوجود (محيي الدين ابن عربي)، واختتمت الفصل الخامس بمقاربة تقويمية لنقض ابن تيمية عقائد التصوف الفلسفي الثلاث.

وعالجت في الفصل السادس مكانة الفلسفة في عقيدة ابن تيمية،

أوجزت «الحملات الكسروانية» بالعودة إلى المصادر الموثوقة، ثم استعرضت محتويات رسالة الشيخ تقي الدين، متوقفاً عند ما انطوت عليه من انتقادات لاذعة لمعتقدات سكان جبل كسروان، باتهامهم بأنهم أهل بدع مارقون، وذوو ضلال منافقون، وخارجون عن السنّة والجماعة، ومتمردون على السلطة، واصفة إياهم بـ«الرافضة» لإنكارهم شرعية خلافة أبي بكر وخلافة عثمان. وأظهرت، باستقراء فحوى «الرسالة»، هوية المستهدفين بالحملات المملوكية، فتبين لي، وبما لا يحتمل اللبس، أنهم - حسب ما تضمنته «الرسالة» - من فرق الشيعة التالية: الاسماعيلية، والنصيرية، والحاكمية، والباطنية، والإمامية الإثني عشرية، والموحدون الدرّوز، فضلاً عن طائفة من المسيحيين، كما تبين أن ثمة دافعين لهذه الحملات: يتعلق أحدهما بمعتقدات الكسروانيين الدينية المخالفة لمذاهب أهل السنة، ويتصل الدافع الآخر بما أشاعه ابن تيمية من تعاون الكسروانيين مع أعداء المماليك، إثر هزيمة جيشهم في معركة وادي الخزندار على يد المغول، لأخلص، بعد مناقشة مضمون رسالة ابن تيمية، وتقويمها، إلى أن الأسباب الحقيقية لاستهداف سكان كسروان، آنذاك، إنما تعود إلى اعتبار هؤلاء السكان خارجين على السلطة السياسية، وليس لأسباب دينية، أو مذهبية محضة، كما حرص شيخ حنابلة دمشق على إظهاره في رسالته الشهيرة إلى سلطان المماليك.

أما الفصل التاسع والأخير، فخصّصته لموقف ابن تيمية من عقائد أهل الذمة، فعرضت فيه لأهل الذمة في اللسان وفي المصطلح القرآني، وتطرقت إلى ما فرض على أهل الكتاب من قيود في الوثيقة المسماة بـ«الشروط العمرية» المنسوبة إلى أحد العمرين: عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز. فابن تيمية تذرّع بهذه الوثيقة للتضييق على أهل الكتاب ورميهم بالكفر، ولدعوة الحكام المسلمين إلى اتخاذ إجراءات مشددة لمنع أهل الكتاب من إظهار شعائرهم الدينية، بحجة عدم جواز اجتماع شعائر الكفر مع شعائر الإسلام، والتحريم على

التوفيق في مشروعه الثقافي الواعد. كما أنوّه بالتشجيع الذي غمرني به الزميل الصديق الأستاذ الدكتور سامي مكارم، فكان لحثّه إيّاي على إنجاز الكتابة في هذا الموضوع الشائك، خير معين لي على متابعة العمل فيه.

ولا يسعني، في هذا المجال، إلا أن أتوجه بخالص التقدير إلى الأستاذ الدكتور منفرد كروب، المدير السابق للمعهد الألماني للدراسات الشرقية في بيروت، والأستاذ الدكتور شتيفن ليدر، رئيس جمعية المستشرقين الألمان والمدير الحالي للمعهد الألماني للدراسات الشرقية، والأستاذ الدكتور جورج رثيف خوري، أستاذ كرسي الدراسات العربية في جامعة هايدلبرغ، لدعمهم رحلة علمية قمت بها إلى ألمانيا، عام ٢٠٠٣، بدعوة من مؤسسة DAAD الألمانية، حيث توفرت لي، هناك، فرصة التباحث مع بعض الزملاء الألمان في المسائل المتصلة بموضوع الدراسة، والاطلاع على نفائس الكتب التي تزرع بها المكتبات العامة الألمانية، ولاسيما مكتبات برلين، ولبينغ، وهاله، وهايدلبرغ.

فلهؤلاء جميعاً، ولغيرهم ممن قد فاتني ذكرهم، كل التقدير وخالص الشكر.

والله من وراء القصد.

أحمد حطيط

بيروت في ٢٠ مايو ٢٠٠٨

الفصل الأول

ابن تيمية في عصره

أولاً: حياة ابن تيمية

١ - ولادته ونشأته

هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن الخضر، أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية الحرّاني، ثم الدمشقي الحنبلي. والدته ست النعم بنت عبدوس الحرّانية (ت. ١٣١٦/٧١٦)، أنجبت تسعة بنين عرف منهم غير تقي الدين: بدر الدين محمد، وهو أخو تقي الدين لأمه (ت. ١٣١٧/٧١٧)، وشرف الدين عبد الله (ت. ٧٢٧/١٣٢٧)، ثم زين الدين عبد الرحمن (ت. ٧٤٧/١٣٤٧).

ولد تقي الدين، بحرّان، يوم الاثنين عاشر ربيع الأول سنة ٦٦١/ ٢٢ كانون الأول ١٢٦٣، أي بعد مضي خمس سنوات على سقوط بغداد في يد المغول. وحرّان، موطن ابن تيمية الأول، هي بلدة من الجزيرة بين دجلة والفرات، على الطريق التجاري الذي يربط بلاد الشام بالعراق، بينها وبين الرها يوم واحد وبين الرقة يومان. ويُستفاد من كتب المسالك بأنها كانت قصبة ديار مضر، يُنسب بناؤها إلى هاران أخي إبراهيم الخليل، فسميت باسمه، ثم عُزيت فليل: حرّان، وأنها أول مدينة بنيت على الأرض بعد الطوفان.^(١)

كانت حرّان موطناً للصابئة، وهؤلاء قوم من أصول يونانية

(١) ياقوت الرومي، معجم البلدان، دار صادر- دار بيروت، بيروت، ١٩٧٩، م ٢،

التبحر بعلم الحديث ووضع فيه مصنفات، فضلاً عن كتب مشهورة له في المذهب الحنبلي، منها:

«كتاب المنتقى في الأحكام»، و«كتاب منتهى الغاية في شرح الهداية» اختص بتفسير كتاب «الهداية» لأبي الخطاب، كما نسب إليه بعض من ترجم له أنه جمع تفسيراً للقرآن في مجلدات ضخمة، وله أيضاً كتاب في الفقه عنوانه «المسودة في أصول الفقه» لم يكمله، فآتمه ولده وحفيده من بعده، كما ينسب إلى مجد الدين كتابان آخران، هما: «كتاب الأحكام الكبرى»، و«كتاب المحرر في الفقه»، والكتاب الأخير يعتبر من أهم كتب الفقه الحنبلي.

ونظراً لعلم مجد الدين الوافر وتمرسه في المذهب الحنبلي، ذاعت شهرته في أوساط أهل المذهب، وعرف به «المجد»، ليرتقي إلى منزلة المرجعية إلى جانب موفق الدين ابن قدامة، فاقترن اسمه به، وصارا يعرفان بـ «الشيخين». أما ابنه شهاب الدين عبد الحليم، والد تقي الدين أحمد، فتوفر له تكوين معرفي محكم على يد أبيه مجد الدين، فتولى بعد وفاته مشيخة الحنابلة وخطابة الجامع في حرّان إلى حين، ثم اضطر إلى مغادرة بلده بأسرته، تحت وطأة الخطر المغولي الذي طرقت طلائعه أبوابها والمناطق المجاورة لها، ميمماً شطري دمشق، حاملاً معه ما تيسر له حمله من كتب زخرت بها مكتبته الوافرة.

وسرعان ما ذاع صيت الشيخ عبد الحليم في دمشق واشتهر أمره، لما عرف عنه من سعة علم ودماثة خلق وحلاوة معشر، فأكرمه أعيان دمشق وعلماءؤها، وولّوه عدة وظائف علمية تراوحت بين القضاء والتدريس والإفتاء في الجامع الأموي، ومشيخة دار الحديث السكرية في حي القضاة، وبها كان سكنه، وفيها ترعرع ولده تقي الدين. عرف الشيخ عبد الحليم الشهرة طوال حياته، واستمر كذلك إلى حين وفاته بدمشق، في أواخر ذي الحجة عام ٦٨٢/١٢٨٤، ودفن في سفح جبل قاسيون.

الأيوبي في الشام وبعض حركات الشيعة في مصر والشام، فضلاً عن فتن الأمراء الطامحين إلى السلطة. وإذا كان المعز أيبك وبيبرس وقلاوون قد نجحوا، إلى حد بعيد، في وضع حد للفتن والفتن الداخلية، فإن ما تعرض له بقية السلاطين، ممن عاصروهم ابن تيمية، يدل على تمادي أخطار الداخل في قض مضاجع الدولة المملوكية، والإسهام في خلق حالة عدم استقرار السلطة، بحيث لم تتجاوز مدة سلطنة كل من السعيد بركة خان وأخيه سلامش مدة سنتين، وكان حكم كليهما شكلياً.

وفي عهد قلاوون حصلت أحداث داخلية خطيرة، مثل أحداث الصعيد (تمرد وخلع وعزل)، أعقبها حركة عصيان قام بها نائب دمشق الأمير سنقر الأشقر، مدعومة بفتوى أصدرها قاضي القضاة ابن خلكان، وشارك فيها عدد غير قليل من كبار الأمراء، إضافة إلى بركة خان وخضر ولدي الظاهر بيبرس، وكادت الشام أن تخرج عن سيادة السلطان، بإعلان سنقر الأشقر نفسه سلطاناً، ولم يستطع المنصور قلاوون وضع حد لعصيانه إلا بعد مضي عام من الزمن على ذلك، حين أرغم سنقر الأشقر على مغادرة الشام إلى بلاد المغول.

بيد أن قلاوون وجد نفسه مضطراً لاستدعاء سنقر الأشقر إلى الشام وتسليمه قلعة صهيون، واضعاً في خدمته عدداً من الأمراء الصالحية والظاهرية. ومع ذلك، استمر قلاوون قلقاً على نفسه وعلى عرشه من خصمه اللدود، وتخلف عن الظهور في المناسبات أمام العامة التي ساءها ما أصاب البلاد من أضرار بفعل العداوات المستفحلة بين الأمراء، واستمر أمره كذلك إلى عام ٦٨٦/١٢٨٧، حين نجح السلطان في القبض على سنقر الأشقر، وسجنه في قلعة القاهرة.^(١) ولم يكن الأشرف خليل والناصر محمد، ولدا قلاوون، اللذان

(١) المقرئ، كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق محمد مصطفى زيادة،

لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠، ج ١، ق ٣، ص ٧٣٤-٧٣٥.

للتملص، من الولاء التام للسلطة المركزية، ما جعلها مصدر قلق داخلي دائم للدول المتعاقبة، وعرضة للأخطار الخارجية. وإحكام السيطرة على الشام، حرص سلاطين المماليك على توطيد الاستقرار فيها بتقسيمها إلى ست نيابات هي: نيابة دمشق، ونيابة حلب (وهما الأسبق نشأة)، ونيابة طرابلس، ونيابة حماة، ونيابة صفد، ونيابة الكرك، ثم أضيف إليها غزة، وحمص، والقدس، وملطية. على رأس كل نيابة نائب يعرف بـ «نائب السلطنة»، يتم اختياره من بين كبار الأمراء. وتجدر الإشارة إلى أن كل واحدة من هذه النيابات امتدت لتشمل مساحة شاسعة، وتبعها من الناحية الإدارية عدد من المدن والموانئ، أو القلاع الهامة، كما رُوعي أن تقسم كل نيابة منها إلى أقسام إدارية صغيرة، أطلق عليها اسم «النيابات الصغار».^(١)

أما نظام الحكم في تلك النيابات فهو صورة مصغرة لنظام السلطنة في الديار المصرية، بمعنى آخر، فإن كل نائب من نواب الشام كان في حقيقة أمره «سلطاناً» في نيابته،^(٢) فكان له حاشيته ومماليكه وأتباعه، وبيوت خدمة مثل سيده السلطان، كالفراش خاناه، والطبلخاناه والزردخاناه، والشراب خاناه...، واحتوى بيته على وظائف مماثلة تماماً لوظائف بيت السلطان، كأمر مجلس، وأمير جاندار، ودوادر، ورأس نوبة... كما كان لكل نيابة وزير يتمتع بما يتمتع به الوزير في الديار المصرية، فضلاً عن أربعة قضاة يمثلون المذاهب السنية الأربعة منذ أقرها السلطان الظاهر بيبرس البندقداري مذاهب رسمية لدولته، عام ٦٦٣/١٢٦٥، مستبعداً ما عداها من المذاهب الإسلامية الأخرى.^(٣)

(١) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الانشاء، ج ١٢، نسخة مصورة عن المطبعة الأميرية، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة العامة للتأليف والطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٣، ص ٦.

(٢) القلقشندي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٨٤.

(٣) المقرئ، السلوك، ج ١، ق ٢، ص ٥٣٩ - ٥٤٠.

وينتهي دائماً بانصياع نواب الشام، «الملك الأمراء، تأكيداً منه لتفوق نائب دمشق وعلو كلمته»^(١).

ومن عادة نائب دمشق أن يزور السلطان مرة في السنة «على عادته». وكانت خطوته الأولى إلى غزة حيث يحط رحاله، ويبعث مملوكه إلى السلطان طالباً منه أن يأذن له بالحضور، ثم ينطلق، بعد أن يُخَطَّر بالموافقة قاصداً الديار المصرية، حيث يستقبله السلطان ويكرم وفادته، ويقدم له الهدايا والخلع والأموال.^(٢) والراجع أن الغرض من هذه الزيارة السنوية هو اطلاع السلطان على مجمل أحوال بلاد الشام والتشاور معه حول «المستجدات» والشؤون المستقبلية، والنظر في أوضاع النيابات الشامية، لتطوير أدائها بما يضمن مصلحة الدولة العليا، فيستمع السلطان إلى ملاحظات نائب دمشق واقتراحاته لجهة تعيين وعزل نواب السلطنة، وكبار الموظفين، وغير ذلك من الأمور المتصلة بأمن الدولة.^(٣)

وعلى الرغم من الثقة الكبيرة التي كان يمنحها السلطان المملوكي، عادة، لنائب دمشق، فغالباً ما كانت تنتاب هذا مشاعر القلق و«الزعم» من أن ينقلب السلطان عليه، فيعزله أو يأمر بسجنه أو قتله، وهو ما أقدم عليه عدد غير قليل من سلاطين المماليك، واضعين بذلك حداً لإمكانية تنامي سطوة نائب دمشق، وغيره من نواب الشام، ومحاولاتهم الخروج على الطاعة. من ذلك ما حصل في عصر ابن تيمية نفسه حيث كان السلطان الناصر محمد بن قلاوون كثير الشك حتى بأعوانه المقربين، ومنهم صهره وربيبه الأمير سيف الدين تنكز، نائب دمشق، والأمير سيف الدين طينال، نائب طرابلس، وغيرهما.^(٤)

(١) اليوسفي، المصدر نفسه، ص ٢٨٦، ١١٦-٢٨٨.

(٢) اليوسفي، المصدر السابق، ص ١٧٥.

(٣) اليوسفي، المصدر نفسه، ص ٣٦٥.

(٤) اليوسفي، المصدر نفسه، ص ١٢٤-١٢٥.

لعداء السكان والدولة في آن معاً، بذريعة معارضتهم للدولة والتعاون مع أعدائها من الفرنج والمغول.

• الشيعة

من أبرز فرق الشيعة المتواجدة في بلاد الشام في عصر ابن تيمية: الإمامية الإثنا عشرية، والإسماعيلية، والنصيرية، والموحدون الدروز، ولنا عودة إلى هذه الفرق في الفصل السابع من هذا الكتاب. ويضاف إلى الفرق الإسلامية، آنفة الذكر، فرق أخرى لم يكن أتباعها كثيراً، ولم تلعب، بالتالي، دوراً في ساحة الحدث في زمن ابن تيمية، نذكر منها فرقتين:

• إحدهما الكرّامية: فرقة من أهل السنة تقول بالتجسيم والتشبيه، ومن ذلك قولهم باستقرار الله على العرش مماساً له من جهته العليا، وأنه قد امتلأ به العرش، أو هو على بعض أجزاء العرش، وجوّزوا عليه الانتقال والتحول والتزول.^(١)

• والفرقة الأخرى اليزيدية: تعرف أيضاً بـ «العدوية»، نسبة إلى الشيخ عدي بن مسافر الأموي (ت ٥٧٧/١١٨١)، وهم يعتقدون بأحقية إمامة يزيد بن معاوية، وكان لهم انتشار في بلاد الجزيرة وأرمينية الصغرى.^(٢)

يبقى أن نشير إلى أن سقوط الخلافة الفاطمية، والإجهاز المنظم الذي مارسه بنو أيوب على تراثها الثقافي والعمراني، أدبا إلى تقهقر مكانة الشيعة بمذاهبهم المختلفة في بلاد الشام، ولاسيما في مناطقها الساحلية، فانكفاً بعض الشيعة إلى الداخل، أو تحصن في معاقل الشام الجبلية، فيما تحول بعضهم الآخر إلى مذاهب أهل السنة، ولاسيما المذهب الشافعي.

(١) صائب عبد الحميد، ابن تيمية/ حياته وعقائده، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، ١٩٩٧، ص ٤٧.

(٢) صائب عبد الحميد، المرجع نفسه، ص ٤٨.

ابن تيمية، وجمعوا ثروات ضخمة، مما أثار غضب عامة المسلمين، بتحريض من الفقهاء عادة. ونتيجة لذلك، حصلت ردات فعل شعبية قاسية ضد أهل الكتاب في مصر والشام، كان أولها في عهد الظاهر بيبرس عام ٦٦٣/١٢٦٥، حينما اتهموا بإشعال الحرائق في القاهرة والفسطاط، لتتلاحق ردات فعل العامة ضدهم في عهود خلفاء بيبرس الذين عايشهم ابن تيمية، ومنها ما جرى في القاهرة، عام ٦٧٨/١٢٧٩، في بداية عهد المنصور قلاوون، حين صُرفَ المسيحيون من ديوان الجيش، وأقيم بدلاً منهم كتاب مسلمون.^(١)

ومنها أيضاً ما جرى عام ٧٢١/١٣٢١ أثناء حكم الناصر محمد بن قلاوون، حين ثار العامة في القاهرة وأخربوا ما يقارب الستين من كنائس النصارى، وهدموها بعد أن نهبوا محتوياتها، ثم امتدت عدوى هدم الكنائس إلى الإسكندرية وقوص والوجهين البحري والقبلي، وغيرها من البلاد المصرية. وعقب ذلك وقوع حرائق في القاهرة وخارجها، استهدفت بعض الجوامع والمدارس والمنازل، اتهم النصارى بإشعالها، فاعتقل عدد منهم وقتلوا، كما اعتدن العامة على من صادفوه منهم.^(٢)

وبالإضافة إلى تواجد المسيحيين الأقباط في القاهرة والمدن الساحلية المصرية وبلاد الصعيد، شهدت بلاد الشام انتشاراً للمسيحيين على اختلاف مذاهبهم في مختلف أنحاء، وبخاصة في المناطق الجبلية التابعة لنيابات طرابلس ودمشق وحلب. من أبرز طوائفهم: الموارنة، والملكيين، والنساطرة، واليعاقبة (السرطان الشرقيون). وإلى جانب هؤلاء، ثمة طوائف من الأرمن واليهود انتشرت في غير منطقة من البلاد الشامية.

(١) المقرئزي، السلوك، ج ١، ق ٣، ص ٦٦٧.

(٢) المقرئزي، المصدر نفسه، ج ٢، ق ١، ص ٢١٦ - ٢٢٨.

حلب، على أن قلعة دمشق ظلت صامدة لبضعة أسابيع، لكنها أجبرت على الاستسلام في ربيع الثاني من السنة عينها. ثم استولى المغول على بعلبك وأخربوها، وتابعوا زحفهم جنوباً، يتنقلون في بلاد الشام، يدمرون ويقتلون ويهتكون، حتى فتحوها إلى غزة.

بعد أن استتب لهم الأمر في بلاد الشام الداخلية، توجهت أنظار المغول إلى مصر، فكثرت رسائلهم إليها للضغط على المظفر قطز، سلطان المماليك، كي يذعن لمشيئتهم، إلا أن الأخير لم يستجب للطلب، إذ وجد في قتال المغول ضرورة حتمية يتوقف عليها مصير دولته الفتية، وظرفاً مؤتياً لتدعيم سلطته المتقلقلة في القاهرة، عبر حشد كل القوى المسلمة تحت راية الجهاد التي يتزعمها، والعمل على دحر المغول كمقدمة لضم بلاد الشام إلى مصر. لذا، لم يكن مفاجئاً أن يأمر السلطان قطز بقتل رسل هولاكو إليه، لوضع حد لأي مسعى سلمي مع المغول.

ولم يمض سوى بعض الوقت حتى وجد هولاكو نفسه مضطراً للعودة بجيشه إلى بلاده، على عجل، لوضع حد للاضطرابات الناشبة في منغوليا، إثر انتشار خبر وفاة منكوقان، تاركاً في بلاد الشام الأمير كتبغا ومعه فرقة عسكرية يتراوح عددها ما بين ١٠ و ٢٠ ألف مقاتل. ثم حصلت معركة عين جالوت بين بيسان ونابلس، في ٢٥ رمضان ٦٥٨/ ٢ أيلول ١٢٦٠، التي أسفرت عن هزيمة المغول ومقتل قائدهم كتبغا، وانكفاء خطرهم، ولو إلى حين، عن بلاد الشام.

غداة عين جالوت، بدا السلطان قطز سيد بلاد الشام الداخلية، من غزة جنوباً إلى الفرات شمالاً، مروراً بحواضر الشام الرئيسية، ولاسيما دمشق وحلب.

وعلى الرغم من هزيمتهم القاسية في عين جالوت، ظل المغول يشكلون مصدر قلق للدولة المملوكية، وهاجساً قض مضاجع سلاطينهم حتى بدايات القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي: فقد استؤنفت غزوات المغول لبلاد الشام، في أيام السلطان الظاهر

انتصار المغول وانهزام المماليك، فتراجع السلطان إلى بعلبك، ثم سار إلى دمشق وانتقل منها إلى القاهرة. وعلى الأثر فتحت الطريق أمام القائد المغولي، فقصده حمص ونهبها، ثم رحل إلى دمشق، فسارع أعيانها وفقهاؤها إلى مقابلته في قرية النبك، بين حمص ودمشق، وكان من بينهم تقي الدين ابن تيمية، وقيل أنهم نجحوا في الحصول منه على الأمان.^(١)

تجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى ما تردد في بعض المصادر التي أرخت لحملة قازان على الشام^(٢)، واعتمده دون تحقيق بعض المحدثين،^(٣) من إشادة بشجاعة ابن تيمية وجراته حين قابل قازان لثنيه عن احتلال دمشق ونهبها، وأن الأخير قد استجاب لطلب الشيخ ووعدته خيراً، فيما تؤكد الوقائع التاريخية أن قازان قرر دخول دمشق وعدم تخريبها، وذلك قبل وصول وفد علماء المدينة إليه، فعين الأمير سيف الدين قبحق، نائباً له عليها، وكان هذا قد لجأ إلى بلاد قازان مع عدد من أمراء المماليك الفارين من وجه السلطان حسام الدين لاجين عام ٦٩٧/١٣٩٧، ووضعوا أنفسهم بتصرفه، ثم رافقوا حملته على الشام.

بعد أن دخل قازان دمشق، استولى على بقية أرجاء الشام، وعاث جنده في البلاد كافة، وخاصة في الغوطة والصالحية والمزة وداريا، وبيت المقدس والكرك، ولم ينج من أيديهم إلا قلعة دمشق التي امتنع نائبها الأمير أرجواش عن تسليمها للمغول.^(٤)

وفي جمادى الأولى من عام ٧٠٠/١٣٠١، غادر قازان دمشق على عجل، عائداً إلى تبريز، لجبه هجمات الأتراك الجغتاي على

(١) المقرئزي، السلوك، ج ١، ق ٣، ص ٨٨٨-٨٩٠.

(٢) من هذه المصادر: ابن كثير وابن حجر العسقلاني.

(٣) راجع: محمد أبو زهرة، ابن تيمية، ص ٣٧-٣٨.

(٤) المقرئزي، السلوك، ج ١، ق ٣، ص ٨٩١-٨٩٥.

إمارة أنطاكية، فنجح في الاستيلاء عليها في رمضان ٦٦٦/ أيار ١٢٦٨، ثم تابع عملياته العسكرية ضد كونتية طرابلس. فبعد أن استولى بيبرس على المثلث الاستراتيجي المتمثل بقلاع حلبا والقليعات وعرقا، وحصن الأكراد وحصن عكار، أضحت طرابلس مهددة لسقوط الحصون التي تؤمن لها الحماية، لكن السلطان أثر التريث في مهاجمة المدينة بعد أن انتشرت الأخبار بقدم «حملة صليبية» جديدة، وأن طلائعها قد وصلت، بالفعل، إلى عكا في أواخر رمضان ٦٦٩/ ١٢٧١، بقيادة ملك انكلترا ادوارد الأول، فوجد أن من مصلحته أن يستجيب لطلب بوهيمند السادس، كونت طرابلس، بعقد الهدنة بينهما، ثم جددت بعد خمس سنوات (٦٧٤/١٢٧٥)، فتأخر الاستيلاء على المدينة لبعض الوقت، إلى أن توفرت الظروف المؤاتية في عهد المنصور قلاوون، فسقطت بيد السلطان في ربيع الآخر ٦٨٨/ ١٢٨٩. وعلى الأثر، استولى المماليك على البترون وأنفة. أما بارونية جبيل، فتأخر سقوطها إلى عام ٦٩٠/١٢٩١، بُعيد الاستيلاء على عكا، وذلك لأسباب تعود إلى حرص حكامها من أسرة أمبرياتشي، الجنوبية الأصل، على إعلان تبعيتهم للسلطان المملوكي، بسبب خلافاتهم مع حكام كونتية طرابلس.

بزوال إمارة أنطاكية وكونتية طرابلس، أضحت عكا قبلة اللاجئين الفارين من بطش المماليك، بوصفها قاعدة المملكة اللاتينية، بعد استعادة المسلمين بيت المقدس. وبالتالي، فإن الاستيلاء عليها سيؤدي، بالضرورة، إلى سقوط المناطق الفرنجية الأخرى الواقعة في دائرة نفوذها، ولاسيما الشريط الساحلي من بيروت إلى صور.

وإذا كانت محاولات بيبرس المتكررة للاستيلاء على عكا قد باءت جميعها بالفشل باستثناء احتلاله بعض قلاع منطقتها مثل: تبنين وهونين (٦٦٤/١٢٦٦) وشقيف أرنون (٦٦٦/١٢٦٨)، وانتهت إلى عقد صلح بين السلطان وأسياد عكا عام ٦٦٥/١٢٦٧، توزعت بموجبه أراضي عكا بين الطرفين على قاعدة التقاسم أو المناصفة، وأن هذا

المغلي وبوهيمند السادس، أمير أنطاكية، وتمادوا جميعاً في إلحاق الأذى والقتل والتدمير في المدن الشامية التي بسط المغول سيطرتهم عليها، كما لم يتوان هيثوم عن القيام بعدة غارات على أراضي المسلمين في شمال الشام، وصلت إحداها إلى حارم، وذلك بعد أن تصالح مع سلطان سلاجقة الروم، برعاية مغولية. فكان من الطبيعي، والحالة تلك، أن يبادر المماليك إلى توجيه حملات عسكرية إلى بلاد الأرمن، كلما توفرت الظروف المناسبة لذلك، للانتقام منهم وإخضاعهم لسيادتهم.

لم تمر سنة واحدة على وفاة هولاكو، عام ١٢٦٣/١٢٦٥، وانشغال ابنه أباقا بترتيب أمور مملكته، حتى شرع الجيش المملوكي بالزحف شمالاً باتجاه قيليقية، وألحق الهزيمة بالقوات الأرمنية المتحالفة مع المغول، ثم واصل اندفاعه في بلاد الأرمن حتى بلغ سيس، قاعدة ملكهم، واستولى عليها، فاضطر هيثوم الأول أن يوقع اتفاقاً مذكلاً مع السلطان بيبرس، عام ١٢٦٤/١٢٦٦، تنازل بموجبه عن قلاع الحصينة، بين الشام وأرمينية، متعهداً بإعلان ولائه للمماليك.

وفي ٣ شعبان ٦٧٣/ شباط ١٢٧٥، توجه الظاهر بيبرس على رأس حملة عسكرية كبيرة إلى بلاد الأرمن، متذرعاً بنقض بخرق ملكها ليو الثالث بن هيثوم الأول المعاهدة الموقعة بين السلطان وهيثوم الأرمني عام ٦٦٦/ ١٢٦٨. من ذلك: أنه لم يؤد الجزية المفروضة على مملكته للسلطان، وأنه أوعز إلى قواته بشن غارات على قوافل المسلمين التجارية، انطلاقاً من قلعة كينوك الاستراتيجية، أو الحدث الحمراء، الواقعة عند أعالي نهر آق صو، المتحكم بطرق التجارة بين بلاده وشمال الشام. فاجتاح بيبرس معظم المواقع الحصينة في أرمينية الصغرى، ثم وصل إلى سيس واستولى عليها في ٢١ رمضان ٦٧٣/ ١٢٧٥، ليخرج منها عائداً إلى الشام محملاً بالأسلاب والغنائم الوفيرة، بعد أن ضمن ولاء ليو الثالث، والتزامه دفع الجزية للسلطان

فوجه حملة كبيرة إلى بلاد الأرمن، اشتركت فيها العساكر المصرية والشامية، وأسفرت عن إذعان تكفور لمشية السلطان، وتسليمه القلاع الإستراتيجية الواقعة على الضفة اليسرى لنهر جيحان، فأقيم فيها نواب وحاميات، ووُزعت إقطاعاتها على الأمراء المشاركين في الحملة، كما تعهد تكفور بمعاودة حمل ما يتوجب عليه سنوياً من الخراج، ثم جرى توقيع هدنة جديدة بين السلطان وصاحب سيس مدتها عشرون سنة، لتستقر، منذ ذلك الحين، العلاقات المملوكية - الأرمنية.^(١)

٢ - البيئة الثقافية

إذا كانت حرّان، مكان ولادة ابن تيمية، وموئل سنوات طفولته الأولى، قد تميّزت بتراث ثقافي عريق، نهلت منه أسرة ابن تيمية الشيء الكثير، فإن مدينة دمشق التي احتضنت الفتى تقي الدين حيث استقر فيها مع أهله، أضحت، منذ زمن الأيوبيين، ولاسيما بعد سقوط بغداد، مركز إشعاع فكري هام، استقطب العلماء وطلبة العلم من مختلف الأقطار الإسلامية، واستمرت دمشق كذلك في زمن المماليك، وتعززت مكانتها منذ عهد السلطان بيبرس، حين صارت الحاضرة السياسية الثانية لدولته إلى جانب القاهرة، واحتلت المقام الأول بين مدن الشام، بوصفها قاعدة نيابة دمشق، أبرز نيابات السلطنة في التقسيم الإداري لبلاد الشام في عصر المماليك، ومكان الحشد العسكري وقاعدة انطلاق العساكر المملوكية لمواجهة الأعداء في الداخل وفي الخارج.^(٢)

استتبع سمو المكانة السياسية لمدينة دمشق، ازدهار الحياة الاقتصادية فيها، وساعدها على ذلك موقعها الجغرافي الذي جعلها، منذ القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، سوقاً هاماً للتبادل التجاري بين آسيا وأفريقيا والبحر المتوسط، بسبب تعطيل معظم طرق

(١) اليوسفي، المصدر نفسه، ص ٣٦٤-٣٦٨، ٣٩٦-٤٠٤.

(٢) اليوسفي، نزهة الناظر، مقدمة التحقيق، ص ٦٣-٧٣.

جماعية وفردية. وكان بين النازحين والمهاجرين، من هنا وهناك، عدد وافر من العلماء والفقهاء، فكثرت في أسماء علماء وأدباء وشعراء، ممن قصدوا دمشق زمن ابن تيمية، ألقاب مثل: ابن فرخ المغربي، وجمال الدين الشريشي، وابن قدامة المقدسي، وابن جنان الشاطبي، وابن معطي الزواوي، وإبراهيم بن عيسى المرادي الاشبيلي وزين الدين البرزالي الاشبيلي، وابن مالك الأندلسي، وأبو حيان الأندلسي، وابن خلكان الأربلي. فتقاطرت وفود طلبة العلم إلى دمشق من كل حذب وصوب، كي ينهلوا العلم من معين كبار شيوخ دمشق وعلمائها، وخصوصا في مجال الدراسات الدينية، من تفسير، وحديث، وفقه، وعقائد، وما يتصل بها من علوم العربية، لتتميز المدينة عن غيرها من المدن الإسلامية، بكثافة مؤسساتها التعليمية، وبأسبقيتها في إنشاء المدارس، وإجراء الأرزاق والرواتب على مدرسيها وطلابها والقيمين عليها.

اهتمت مدارس دمشق، أساساً، بتدريس الفقه على أحد المذاهب الأربعة، ولاسيما الشافعي والحنفي منها، أكثر المذاهب الإسلامية انتشاراً في بلاد الشام، آنذاك. أما مدارس المذهبين الحنبلي والمالكي فكانت موجودة في دمشق، وإن ظل انتشارها متواضعاً، نشاطاً وعدداً، قياساً على مدارس المذهبين الأولين.

من مدارس الشافعية: مدرسة الكلاسة في الجهة الشمالية للجامع الأموي والمدرسة الباذرائية في باب الجامع الأموي، والمدرسة الظاهرية الجوانية شمالي الجامع الأموي. من مدرسيها: شمس الدين ابن إبراهيم الصفدي، وبرهان الدين ابن الفركاح، وشهاب الدين ابن جهيل، وكمال الدين ابن الزملكاني.

من مدارس الحنفية: المدرسة اليغمورية غربي جبل قاسيون، والنوريتان الصغرى والكبرى في سوق الخواصين. من مدرسيها: شمس الدين محمد الأذرعى، وجمال الدين الحصري، وعماد الدين الطرسوسي.

إلى جانب المؤسسات التعليمية، سألقة الذكر، ثمة دور لتعليم القرآن الوافرة الانتشار، وقتذاك، بدمشق. أما الكتابات فقلما خلا زقاق من أزقة دمشق من وجود كتاب أو أكثر. يضاف إلى ذلك عدد كبير من المساجد والجوامع والخوانق، والزوايا، والربط، والخانقاوات، والتراب.^(١)

أما مدارس الطب فكانت قليلة العدد في المدينة، على الرغم من صلة الطب باهتمام الناس، وكان تعليم الطب يجري في مدارس خاصة وفي البيمارستانات، ومنها بدمشق:

المدرسة الداخورية في سوق الصاغة العتيق، جنوب الجامع الأموي، والمدرسة اللبودية ظاهر دمشق، والبيمارستان النوري، والبيمارستان القيمري، وبيمارستان باب البريد. من مدرّسيها: شرف الدين علي بن يوسف الرحبي، وعز الدين إبراهيم بن محمد السويدي.^(٢)

كان من حصيلة النهضة العلمية التي عرفتھا دمشق، في زمن المماليك، تنامي حركة تصنيف الكتب، وجمعها، ونسخها، وتجليدها، فبرزت بشكل واسع الموسوعات، والمعاجم، والتأليف الدينية واللسانية والعقلية. فبالعودة إلى كتب التراجم، مثل: كتاب «وفيات الأعيان» لابن خلكان، وكتاب «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة، وكتاب «فوات الوفيات» لابن شاذي الكتبي، وكتاب «الوافي بالوفيات» لابن أبيك الصفدي، نقع على تراجم لمشاهير علماء القرنين السابع والثامن الهجريين ممن عاشوا في دمشق، أو أقاموا بها لأجل محدود، كما نقع على ركام وافر من المؤلفات التي وضعها أولئك العلماء في شتى أصناف العلوم النقلية والعقلية. من

(١) أحمد حطيط، قضايا، ص ٢٢١ - ٢٢٤.

(٢) أحمد حطيط، المرجع نفسه، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

ظروف انتشار المذهب الحنبلي في قاعدة الشام، ومكانته في المجتمع الدمشقي.

فثمة ثابتة مفادها أن «صالحية دمشق» الواقعة على سفح قاسيون، كانت كحزان، معقلاً لمذهب الإمام أحمد بن حنبل، وأن العمرية، أول مدرسة أنشئت للحنابلة في حي الصالحية، على مقربة من جامع الحنابلة، تُنسب إلى منشئها الشيخ أبي عمر محمد (ت. ٦٠٧ / ١٢١٠) الابن البكر للشيخ أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي الحنبلي، وكان الأخير قد انتقل إلى دمشق من بيت المقدس مع أسرته عام ٥٥١ / ١١٥٦، بعيد سقوط المدينة في أيدي الفرنج، فأقام الشيخ أحمد وأسرته في مسجد أبي صالح، خارج باب دمشق الشرقي، ما يقارب السنتين، ثم انتقلوا إلى جبل قاسيون، فأطلق السكان عليهم اسم «الصالحية»، لما شُهر عنهم من الصلاح. فأسسوا الصالحية التي ما تزال حتى اليوم تحتفظ باسمها، ونشطوا في نشر المذهب الحنبلي، وأشهره وشجعوا الدماشقة على اعتناقه بعد أن كان أتباع المذهب قلة في دمشق، رغم استقراره في المدينة، قبل قرن من الزمن، على يد الشيخ أبي الفرج عبد الواحد الحنبلي (ت. ٤٨٦ / ١٠٩٣) أحد تلامذة الشيخ أبي يحيى، كبير قضاة بغداد الحنابلة، لتنتشر، بعد ذلك، مدارس الحنابلة، في غير مكان من المدينة، مما وفر للعلماء الحنابلة منزلة مقدرة في المجتمع الدمشقي، وتوصل دعاة المذهب إلى إقامة محراب خاص بهم في الجامع الأموي.

كان الشيخ أبو عمر محمد بن قدامة وأخوه، الشيخ موفق الدين، داعيتين ناشطين للمذهب الحنبلي، ساعدهما على ترسيخ دعائم المذهب الحنبلي في مراحل الأولى بدمشق إقبال أهل بلاد الشام على دعوتهما، ما عرفته تلك البلاد عامة ودمشق خاصة من حالات القلق والاضطراب، بفعل حروب الفرنج في الشرق، وهجمات المغول المدمرة على الشام، مهددة الإسلام، ديناً ودولة، بخطر حقيقي، فتهياً، بذلك، المناخ الفكري لتقبل عقائد وآراء ابن تيمية، فيما بعد.

جهنم، وغيرها. وبوصفه فقيهاً حنبلياً، كان للموفق تأثير على الأجيال القادمة من الحنابلة. فكتابه الموسوم بـ«روضة الناظر»، الذي تأثر فيه شكلاً ومضموناً بكتاب «المستصفى» للغزالي، اكتسب شهرة واسعة في أيامنا الحاضرة، حيث اعتمد في المملكة العربية السعودية لتعليم مذهب ابن عبد الوهاب.^(١)

ولموفق الدين كتب أولية بسيطة، ومنها كتاب «العمدة»، أفردها للمبتدئين في المذهب، وكتاب «المغني»^(٢)، وهو عبارة عن دراسة متقدمة في المذهب تتيح لمن يضطلع بها أن يرقى إلى منزلة المقلد دون المجتهد، فالمستوى الأخير يفترض استيعاباً لكتاب ثالث للموفق موسوم بـ«الكافي» عالج فيه بصورة خاصة كيفية تطبيق الشريعة. وقد شكلت مصنفات الموفق جميعها، ولاسيما كتاب «المغني» مصدر إثراء للمذهب الحنبلي في عصر ابن تيمية.

لم يقتصر نشاط بني قدامة التألّفي على دراساتهم القيمة في علم الحديث، بل تعداها إلى دراسات في الفقه الحنبلي ارتقت إلى مستوى مثيلاتها لدى كبار علماء المذاهب السنية الثلاثة الأخرى: الشافعي والحنفي والمالكي. بالإضافة إلى ذلك، فإن اهتمام بني قدامة بإنشاء المكتبات العامة والخاصة، قد أسهم بنشر العلم والثقافة في دمشق، ولا تزال مكتبة الظاهرية الدمشقية مدينة إلى مكتبات بني قدامة بما تحتوي عليه من نفائس الكتب المخطوطة وجلها من أوقافهم.

٣ - تنامي مذاهب أهل السنة

في عصر ابن تيمية عرفت الأشعرية انتشاراً واسعاً في بلاد الشام، ولاسيما في الأوساط الشافعية والمالكية، فدعت للعودة بالأمر والسلطة إلى الخليفة وتثبيت مركزيته، بعد أن تعززت في عهد السلاجقة بالهجوم الذي شنّه أهل السنة على تنامي حركات الشيعة المناهضة

(١) نشر كتاب روضة الناظر في القاهرة، بهمة المكتبة السلفية، عام ١٣٤٢/١٩٢٣.

(٢) نشره رشيد رضا في المنار القاهرية عام ١٣٤١/١٩٢٢.

أصحابها، فاستدعى القاضي، ودهم بيته وسجن، فاستمر معتقلاً سنتين، ولم يولّ بعده قضاء الحنابلة أحداً.^(١) أما الأحناف، ومنهم المالكي وسلاطينهم، فتأثروا بآراء وطروحات أبي منصور محمد بن محمد السمرقندي الحنفي المعروف بالماتريدي، وإليه تنسب العقيدة الماتريدية، وسوف نتحدث عنها في موضع آخر من الدراسة، وعن موقف ابن تيمية منها.

أما المذهب المالكي، فكان حضوره في بلاد الشام محدوداً، ولم يستطع إثبات وجوده الفاعل في حواضرها على حساب مذاهب أهل السنة الأخرى التي لم تكتف بإظهار ممانعتها لانتشار المذهب «الآتي» مع المغاربة إلى المشرق، في حياضها وبين مريديها، بل سعت حثيثاً إلى استنزافه، باستخدامها مختلف وسائط الضغط الأدبي والتعليمي/ المعرفي «لإقناع» المغاربة بالتحول عن مذهبهم الأصلي إلى أحد المذاهب الأخرى التي شهدت، وخصوصاً المذهب الشافعي، وبدرجة أقل المذهب الحنفي، إقبالاً لافتاً من المغاربة «الشاميين»، دون أن يعدم المذهب المالكي وسيلة لاستقطاب عدد من عوام الشام ونخبه، مما قلص من نفوذ المالكية، وقلل من تأثيرها في الحياة الدينية، والثقافية، والاجتماعية في الشام عموماً، وفي دمشق خصوصاً، مقارنة مع دورها المؤثر بإعلاء شأن السنة في غير مكان من العالم الإسلامي، ولا سيما في بلاد المغاربة وبعض الديار المصرية.^(٢)

٤ - حركة التصوف

ازدهر التصوف في زمن ابن تيمية، وكان للمتصوفة مكانة مرموقة

(١) ابن شداد، تاريخ الملك الظاهر، تحقيق أحمد حطيط، فرانز شتاينر، فيسبادن، ١٩٨٣، ص ٣١-٣٢؛ المقرئ، السلوك، ج ٢، ٢، ص ٦٠٢-٦٠٣.

(٢) أحمد حطيط، «مكانة المغاربة الاجتماعية بدمشق في زمن الحروب الصليبية»، فصل في كتاب «التغيرات الاجتماعية في البلدان المغاربية عبر العصور»، من منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري، قسنطينة، ٢٠٠٢، ص ١٩٩.

القديمة (باب توما، وباب الجابية، وباب السلام، وباب النصر، وباب البريد)، وفي الصالحية، وجبل قاسيون، وفي المقبرة المعروفة بـ «مقبرة فقراء المغاربة»، أو «مقبرة فقراء الصوفية»، وفي الكلاسة حول الجامع الأموي وفي داخله، فإن ثمة أحياء أخرى واقعة خارج المدينة القديمة، في الشرف القبلي (الجنوب)، والشاغور، وبيت لهيا، وقصر الحجاج، وفي الميدان الكبير، وغيرها، تشهد جميعها على حيوية النشاط الصوفي بدمشق. ويكفي أن نشير إلى مكانة محيي الدين ابن عربي (ت. ٦٢٧/١٢٣٠) وأثره على حركة الفكر لدى علماء دمشق، حيث أكرمه خاصة المدينة وعامتها في حياته وبعد مماته، على الرغم من حالة اللبس التي أثارها مطارحاته واجتهاداته في الأوساط الدينية بدمشق.

من أقدم الطرق الصوفية وأهمها بدمشق الطريقة الأحمدية الرفاعية، أو الطريقة البطائحية، المنسوبة إلى مؤسسها الشيخ أحمد الرفاعي (ت. ٥٧٨/١١٨٢)، ثم تلتها الطريقة الحريرية في حوران، وهي منسوبة إلى مؤسسها الشيخ علي بن منصور الحريري (ت. ٦٤٥/١٢٤٧) متأثرة بأفكار ابن عربي في مسألة الحلول، لتظهر بعد ذلك طرق صوفية أخرى، كانت إحداها طريقة محيي الدين ابن عربي القائلة بوحدة الوجود، أي أن الوجود كله محصور بالله ولا موجود سواه ووجوده في غنى عن الدليل (أهل الوحدة)، ذات تأثير عميق على مساحة كبيرة من عامة المسلمين، وأكثرها إغواء له. من كبار علماء هذه الطريقة جلال الدين الرومي (٦٧١/١٢٧٢) وصدر الدين القونوي (ت. ٦٧٢/١٢٧٠)، أحد أشهر تلامذة ابن عربي، العارفين والمحققين في علم التوحيد، وإليه يعود الفضل في نشر أفكار شيخه في الشام وصولاً إلى أقصى بلاد فارس، وكذلك عبد الكريم الجيلي (ت. ٨١١/١٤٠٨) لتتبلور عقائد طريقة ابن عربي في القرن السابع الهجري/ الرابع عشر الميلادي.^(١)

ولعل مما شجع على مثل هذا الموقف السلبي من التصوف الأدنى ظهور كثيرين من مدّعي التصوف في الشام، آنذاك، أتوا بتصرفات مشينة، وسلكوا بعض الممارسات الغريبة، متخلين عن الآداب الصوفية والنظم التي عرف بها المتصوفة بين الناس، فتزَيَّوا بغريب الثياب، وانكبوا على الرقص والغناء، واحتساء الخمر، وحولوا الخوانق إلى مرقص، وتمكنوا، بالفعل، من جذب مشاعر العامة. ومن هذه الفرق: الطائفة الحريرية، والطائفة الحيدرية^(١)، والطائفة الأحمدية الرفاعية، والطائفة البطائحية. فهجّاهم أحد الشعراء في قصيدة قال فيها^(٢):

الضرب بالكار والتشبيب بالقصب شيئان قد عرفا باللهو والطرب
إن نقرّوا الطار أمسوا يرقصون له شبه القروود ألا سحقا لمركب
صوفية أحدثوا في ديننا لعبا وخالفوا الحق دين المصطفى العربي

- التصوف الأعلى

عُرف التابعون لهذا المنحى في التصوف بالمحققين أو العارفين، لأنهم تقرَّبوا من خلاله أكثر فأكثر من الحقيقة المطلقة ومقاربة كنه الله وحقيقته^(٣). كان الشيخ محيي الدين ابن عربي أحد أشهر المتصوفة الذين سلَكوا هذا الطريق، وتوضّحت أمامه حقائق كل الوجود، فقال بمذهب الوحدة المطلقة، مستفيداً ممن سبقه إليها من كبار متصوفة

(١) أبو شامة تراجم، ص ١٨٠؛ النعمي، الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق جعفر الحسني، دمشق ١٩٥١، ج ٢، ص ١٥٤ - ١٥٥، ١٦٥ - ١٦٦؛ المقرئ، السلوك، ج ١، ٢، ص ٤٩٦.

(٢) السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، التبر المسبوك في ذيل السلوك، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر ١٨٩٦، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

(٣) الخالدي، فكرة التاريخ، ص ٢٦٦ - ٢٧١، ٢٧١.

المتجولين في شرق العالم الإسلامي ومغربه، وكان نصيب دمشق منها وافراً، وبخاصة في النصف الثاني من القرن السابع الهجري، بهمة ابن هود، كما شهرت، آنذاك، في دمشق الطريقة الشاذلية المنسوبة إلى المتصوف علي بن عبد الله الشاذلي (ت. ٦٥٦ / ١٢٥٨).

يبقى أن نشير إلى أن الصوفية شجعت «الإسلام الشعبي» على الاهتمام بمسألة تبجيل الأولياء الصالحين، ممن نالوا شهرة واسعة في مجال الزهد والتدين، وشاعت عنهم كرامات، حملت لهم احترام العامة والخاصة، فانتشرت عادة زيارة قبور هؤلاء وحج المسلمين إليها تبركاً، أسوة بزيارة قبر الرسول في المدينة المنورة.

٥ - جدلية الديني والدنيوي في زمن ابن تيمية

أحدث سقوط الخلافة في بغداد صدمة كبيرة في نفوس المسلمين، فهاهم ما حل بهم من جراء ذلك: فقد أضحوا بلا مرجعية دينية، وهو أمر لم يسبق لهم أن اعتادوه منذ الدعوة الإسلامية، فانتظروا بفارغ الصبر بروز من يعمل على إقامة الخلافة.

وكان على الحكام المسلمين أن يعملوا ما في وسعهم لإعادة الوضع إلى نصابه الشرعي، فتسابقوا لاقتناص فرصة إحياء الخلافة في بلادهم، فجرت محاولات عدة في هذا السبيل لم يكتب لها النجاح، منها محاولتان قام بإحداها السلطان الناصر يوسف الأيوبي، صاحب دمشق وحلب، وبادر إلى الأخرى السلطان المملوكي المظفر قطز، حتى انجلى رأي السلطان الظاهر بيبرس عن استقدام أحد العباسيين الناجين من مذبحة المغول، إلى مصر، عام ٦٥٩ / ١٢٦١، فبويع خليفة على البلاد والعباد باسم «المستنصر بالله»، وذلك في احتفال حاشد عُقد في القاهرة، حضره كبار الأمراء والعلماء والأعيان، ثم أخذت البيعة للخليفة الجديد من عامة الناس في الديار المصرية وخارجها. وبذلك أعيدت الخلافة العباسية ثانية، وإن منقوصة، حيث اقتصر على الأمور الدينية، بعد أن تنازل الخليفة المستنصر للسلطان بيبرس علانية عن صلاحياته الدنيوية بالتفويض، فقلّده، بحضور الأمراء

وحقيقة الأمر أن سبب غضب السلطان على الخليفة يعود إلى سنة ٧٠٨ / ١٣١٠، حينما أجبر الناصر محمد على التنازل عن الحكم لصالح المظفر بيبرس الجاشنكير الذي قلّده الخليفة المستكفي مقاليد السلطنة، فنقم الناصر على الخليفة، وأخذ يتحين الفرصة السانحة للانتقام منه.

انعكس تهاوي نفوذ الخلافة في عصر المماليك سلباً على هبة السلطة الدينية عموماً، لاسيما وأن الشريعة تركت للحاكم هامشاً كبيراً من حرية الحركة لحسم كل مسألة دينية بذريعة منفعة المسلمين العامة حين لا يتوفر إجماع حولها،^(١) وأن للحاكم، متى يشاء، أن يقرر مدى حدود أهلية القضاة وكفايتهم، وأن يصدر، حسب ابن تيمية، من المراسيم والقرارات، ما يراه مناسباً لمصلحة الدولة.^(٢)

من ذلك: إقدام الظاهر بيبرس، سنة ٦٦٣ / ١٢٦٥، على ترتيب القضاء على أساس المذاهب الأربعة، لكل مذهب قضاؤه الخاص يرأسه قاضي للقضاة، بعد أن كان موحداً،^(٣) مما جعل السلطان قادراً على التدخل في شؤون القضاء، فتوفر له بذلك أربعة مصادر للإفتاء، يختار من بينها ما يلائم سياسته في تسيير شؤون الحكم، وأضحت المرجعيات الدينية متأثرة إلى حد بعيد بمشيئة الحاكم الدنيوي ومستحبة لرغباته ونزواته.

ومع ذلك، حظي العلماء بدور اجتماعي مقدّر في زمن ابن تيمية، فكانوا يُستشارون في كل أمر من العامة والخاصة، وكان الناس

(١) راجع: الغزالي، الفیصل ص ٦٣-٤٠.

(٢) انظر ما ذكره ابن تيمية في كتاب السياسة الشرعية، ص ٢٤، حول الحدود والتعزير والحسبة، وتبعه في ذلك تلميذه ابن قيم الجوزية في كتاب: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص ٢١٨.

(٣) اليونيني، ذیل مرآة الزمان، حیدرآباد- الدکن، ١٩٥٥، ص ٢٤-٣٢٥؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوک مصر والقاهرة، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٧، ج ٧، ص ١٢٢-١٣٧.

ثالثاً: وفاة ابن تيمية

أسهمت الخلافات الفقهية والعقدية، وربما الخصومات الشخصية أيضاً، بين ابن تيمية ومعظم علماء عصره - ولنا عودة إلى ذلك في الفصلين التاليين - في إقدام هؤلاء على استغلال الفرص السانحة للنيل من خصمهم، والخط من قدره لدى الحكام، بذريعة مخالفته الشريعة بما ذهب إليه في عقائده وفتاويه، حتى نجحوا في تأليب الحكام عليه، فعصفت به سبع محن، تعرض في بعضها للضرب والإهانة والسجن، إلى أن انتهى به الأمر ميتاً في معتقله بقلعة دمشق، ليلة العشرين من ذي القعدة ٧٢٨ / ١٣٢٨، ودفن في مقابر الصوفية.^(١)

(١) ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ١٤، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٦٦، ص ١٣٥ - ١٣٦.

الفصل الثاني

ثقافة ابن تيمية

أولاً: تدرج ابن تيمية في طلب العلم

تلقى تقي الدين تعليمه الأول في حران، حيث بدأ دارسته في سن مبكرة، ولم يكن قد تجاوز الخامسة من عمره، ثم تابعها بدمشق في حلقات أبيه، وفي مدارس دمشق، حين انتقل العائلة إليها قسراً، فتلقى تعليماً إسلامياً تقليدياً، في مدارس الحنابلة، كالسكرية، والجوزية، والعمرية، أساسه مذهب الإمام أحمد، الإرث المعرفي والعقدي لبني تيمية، واكتسب من دراسته الطويلة في هذه المدارس تكويناً معرفياً ونظرياً أነع استقلالاً ملحوظاً في شخصيته وفكره، شفعه بالقراءة على نفسه، فحفظ القرآن، وانكب على تفسير آياته والتوسع فيه، حتى صار إماماً في التفسير وما يتعلق به. وعقد، لذلك، حلقات في الجامع الأموي بدمشق، فغاص في دقيق معاني القرآن، على أساس النظر بكلية، والتأمل فيه، على قاعدة «تدبر الكتاب ب كله»، كما جاء في «الرسالة التدمرية»^(١) وتعمق في شرح الآيات التي قصر فيها المفسرون، وبخاصة «سورة الإخلاص»، و«سورة النور»، واستبطن منها أشياء لم يسبق إليها، حتى لقبه معاصروه بـ «ترجمان القرآن»^(٢).

وقيل إن ابن تيمية وقف على مائة وعشرين تفسيراً، استحضر منها

(١) ابن تيمية، الرسالة التدمرية، المكتبة الحسينية، القاهرة، لا. ت.، ص ٥٦.

(٢) ابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار الجيل، بيروت، لا. ت.

متانة الإسناد فيها، وما توحىه شخصية الراوي من ثقة، فضلاً عن إخضاعه الحديث للنقد الداخلي، وخصوصاً عند اختلاف الروايات، ما جعله يطعن في صحة بعض الأحاديث الواردة في «صحيح البخاري» و«صحيح مسلم»، آخذاً بما ذكره ابن حنبل دون تحفظ، بتأثير من أبي حاتم السبتي، وأبي الحسن الدارقطني، وعبد الرحمن بن الجوزي،^(١) حتى قيل: «كل حديث لا يعرفه ابن تيمية ليس بحديث»، علماً بأنه لم يعرف لابن تيمية سوى مؤلف واحد في علم الحديث هو كتاب «الأربعون حديث» الذي ألفه جواباً على كتاب النووي. وقد شرح ابن تيمية هذه الأحاديث في مشهد عثمان بن عفان بالمسجد الأموي، ثم أعاد شرحها في دار الحديث السكرية.^(٢)

وأقبل ابن تيمية على الفقه ودقائقه، أصولاً وفروعاً، بعد القرآن والحديث، فغاص في مباحثه، ونظر في أدلته وقواعده وحججه والإجماع والاختلاف، انطلاقاً من فقه أحمد بن حنبل، مؤسس المذهب، والحنابلة الأوائل الذين كانت بصماتهم واضحة في ثقافة تقي الدين، وبخاصة لجهة الاعتقاد بسيادة النص على السبب، واقتصار مصادر التشريع على القرآن والسنة، وفتح باب الاجتهاد. فإضافة إلى كتاب «المسند» لابن حنبل، كان تقي الدين يرجع باستمرار إلى مؤلفات المؤسس في العقيدة، مثل «كتاب السنة» وإلى مصنفاته الأخرى في الرد على الجهمية والمعتزلة، ومؤلفاته النسكية مثل «كتاب الزهد»، و«كتاب الورع»، كما تأثر بعدد من العلماء الحنابلة السابقين، مثل القاضي أبو يعلى (ت ٤٥٨ / ١٠٦٦)، أحد كبار العلماء المقدرين في المذهب، ولو أنه أخذ عليه تحريفه فكر ابن حنبل مسaire للأشعرية

H. Laoust, Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-DDin (١)
Ahmad B. Taimiya, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie
Orientale, Le Caire, 1939, P. 75.

(٢) مرعي بن يوسف الكرمي، الكواكب الدرية في مناقب المجتهد أحمد بن تيمية،
ص ١٣٩: ٧٦- ٧٥. H. Laoust, Ibid, P. 75- 76.

حنبل، مالك ابن أنس الذي كان له تأثير كبير على تشكل عقيدته، ولاسيما كتابه «الموطأ»، وكتاب «المدونة» لأبي القاسم، أحد أصحاب مالك، وقد وصف ابن تيمية هذا الكتاب بأنه «كتاب الأم» عند المالكية، ثم استدرك وقال بأن المالكية اللاحقين شوهوا مذهب مالك.^(١) كما يدين ابن تيمية للشافعي في تكوينه الفكري برجوعه إلى مصنفاته الأساسية في المذهب مثل «كتاب الأم»، وكتاب «رسالة في الأصول».^(٢)

ومع ذلك، فقد خالف ابن تيمية الكثير مما هو معتمد في المذاهب الأربعة، حتى أن العديد من أتباع هذه المذاهب كانوا يقصدونه لجلاء الأمور الغامضة، فيلقون عنده من التفسيرات المعللة ما لم يسمعه من مرجعيات مذاهبهم والقيمين عليها.^(٣) كما اكتسب معرفة واسعة بالفرق الإسلامية والمتصوفة، ويدلل على ذلك ردوده على عقائدهم، ما ينم عن معرفة ودراية بهذه المذاهب، وهو ما سنعرض له في الفصول التالية من الكتاب.

أسهم تتبع الشيخ تقي الدين لمسار تطور الإسلام عقيدة إلى تنمية حسه التاريخي، فكان له اطلاع واسع على مصنفات المؤرخين العرب والمسلمين، فذكر في مؤلفاته الطبري، وابن الجوزي، وابن الأثير، وأبي شامة، وابن خلكان، وغيرهم من أعلام المؤرخين، واتصل من خلال العديد من العلماء المغاربة الذين التقاهم في مصر والشام بأخبار بلاد المغرب وعقائد دولة الموحدين، وقد خلف لنا العديد من الآراء المنطوية على تقديره لشخصية ابن تومرت وعقائده.^(٤)

وإضافة إلى تعمقه في علوم الدين، شهر عن ابن تيمية إتقانه

(١) H. Laoust, Op. Cit., P. 103- 104.

(٢) Laoust, Ibid., P. 104.

(٣) ابن ناصر الدين الدمشقي، الرد الوافر، ص ٥٨.

(٤) Laoust, Op. Cit., P. 106.

المعروفة في عصره، كأصحاب الاعتزال، والأشاعرة، والمرجئة، والجبرية وفرق الشيعة، وغيرهم، واطلع على طروحاتهم وثمرات آرائهم في الإلهيات والكونيات، وامتلك معرفة بمصطلحاتهم، كما تبدى أثر الزهد والتصوف جلياً في تكوينه الثقافي، مما ساعده في مجادلة الفلاسفة والمتكلمين والرد عليهم، ويظهر ذلك جلياً في مجموع كتبه ومصنفاته.

ودرس ابن تيمية الخط والحساب والجبر والمقابلة، وعلوم الفلك والطب، وعلم الحيوان، وعلم النبات، وعلم المعادن، والكيمياء، وغير ذلك من العلوم.^(١) ويبدو أن الرجل كان له إلمام تام بالديانتين اليهودية والمسيحية، وبخاصة الأخيرة منها، فقرأ كتبها وعقائدها ومذاهبها ودرسها دراسة فاحصة، وليس أدل على ذلك مما ورد في كتابه «الجواب الصحيح فيمن بذل دين المسيح»، فأينعت ثقافة ابن تيمية الواسعة تكويناً معرفياً معمقاً، شكل أساساً للانطلاق في بناء اتجاهه فكري، تميز إلى حد بعيد باستقلالية ملحوظة، عن شيوخه الكثر، وأرسى نهجاً ورؤى في الفقه والتفسير وعلم الحديث. فجولاته في الفقه جعلته فقيه عصره، وصولاته في علم الكلام جعلته عالم فيه، وتفسيره للقرآن ودراسته أصول التفسير ووضعه المناهج لها، جعلته أحد كبار المفسرين، وكان له في كل من هذه العلوم آراء مبنية على فحص ودراسة، تأثر بها عدد كبير من العلماء المسلمين على تعاقب العصور.

ثانياً: شيوخ ابن تيمية

يذكر من ترجم لابن تيمية أنه تتلمذ على ما يقرب من مائتي شيخ،^(٢) ويجمع هؤلاء أن أباه كان أول موجه له في مجال التعليم، حيث كان للوالد كرسي في المسجد الأموي بدمشق، ومشيخة الحديث

(١) ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص ١٩؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات، ج ٦ ص ٨١.

(٢) ابن عبد الهادي، المصدر نفسه، ص ١٩.

- عدد من مشاهير زمانه، مثل قاضي القضاة نجم الدين ابن صصري، وابن العطار، وتقي الدين ابن تيمية وأخواه.^(١)
- كمال الدين عبد العزيز بن عبد المنعم بن الخضر الحارثي الدمشقي (ت. ٦٧٢ / ١٢٧٣). روى ابن تيمية عنه، سنة ٦٦٩ / ١٢٧٠، وكان لما يزل طفلاً في الثامنة من عمره.^(٢)
 - شمس الدين الخضر بن عبد الرحمن بن الخضر بن عبدان الأزدي الدمشقي الكاتب (ت. ٧٠٠ / ١٣٠١). تفرد بأشياء من المرويات، فروى عن النفيس ابن البن، وعن أبي القاسم ابن صصري، والمعاذ بن أبي السنان، والمسلم المازني، وغيرهم. أجاز له الموفق ابن قدامة والفتح ابن عبد السلام، وسمع منه كثيرون.^(٣)
 - قطب الدين أحمد بن عبد السلام بن المطهر بن أبي عصرون، القاضي الشافعي (ت. ٦٧٥ / ١٢٧٦). اشتغل بالفقه في حلب على والده الإمام شهاب الدين، وعلى الإمام فخر الدين سرخاب، وعلى عماد الدين أبي القاسم ابن عساكر. أجاز له عبد الرحمن ابن الجوزي، وابن كليب، وأبو طاهر الخشوعي، وابن المعطوش، وجماعة كثير من علماء العراق ودمشق. سمع قطب الدين من ابن طبرزد، وأبي اليمن الكندي، وعبد الجليل بن مندويه، وأبي القاسم ابن الحرستاني، وغيرهم. وشهر بعلو روايته، وكثرة من روى عنه، ومنهم: شرف الدين الدمياطي، وابن العطار، وابن الخباز، وجماعة.^(٤)

(١) ابن شداد، تاريخ، ص ٨٦-٨٧؛ الصفدي، الوافي، ج ٩، باعتناء يوسف فان اس، فرانز شتاينر، فيسبادن، ١٩٧٤، ص ٧١-٧٤.

(٢) ابن العماد الحنبلي، شذرات، ج ٥، ص ٣٣٨.

(٣) الصفدي، الوافي، ج ١٣، تحقيق محمد الحجيري، فرانز شتاينر، فيسبادن، ١٩٨٤، ص ٣٣٩-٣٤٠؛ ابن العماد، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤٥٧.

(٤) ابن شداد، المصدر السابق، ص ٢٠١-٢٠٢؛ الصفدي، الوافي، ج ٧، ص ٦٠-٦١؛ النعيمي، المدارس في تاريخ المدارس، أعد فهارسه ابراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠، ج ١، ص ١٤١-١٤٢.

- مجد الدين محمد بن اسماعيل بن عثمان بن عساكر الدمشقي الشافعي (ت. ٦٦٩ / ١٢٧٠). سمع من الخشوعي، والقاسم بن عساكر، وعبد اللطيف بن أبي سعد، وحنبل، وابن طبرزد، والكندي، وجماعة. روى عنه ابن الخباز، والشيخ عبد الرحيم القرامزي، وابن العطار، ونعمون الحراني.^(١)
- الشيخ جمال الدين عبد الرحمن بن سليمان بن سعيد البغدادزي، ثم الحراني، الفقيه الحنبلي (ت. ٤ شعبان ٦٧٠ / ١٢٧٣). كان إماماً بحلقة الحنابلة بالجامع الأموي، أفتى في المذهب وحدث، وروى عنه كثيرون، منهم الدمياطي، وابن الخباز، وابن العطار.^(٢)
- الإمام نجيب الدين المقداد ابن هبة الله بن علي بن المقداد الشافعي (ت. ٨ شعبان ٦٨١ / ١٢٨٢).^(٣)
- أبو العباس أحمد بن أبي الخير الدمشقي، الشيخ المسند (ت. ٦٧٨ / ١٢٧٩). سمع من كبار علماء الأقطار الإسلامية، في أصفهان، وبغداد، ومصر، ودمشق، وأجازوا له، وتفرد بالرواية عنهم. روى ابن أبي الخير الحديث في الرباط الناصري بدمشق، وسمع عنه الكثيرون، ورووا عنه، ومنهم، بالإضافة إلى تقي الدين ابن تيمية وأخيه أبي محمد، عمر ابن الحاجب، والشرف الدمياطي وابن الحلوانية، والعلاء ابن العطار، والمزي، والمجد ابن الصيرفي، وأبو بكر بن مشرف، وطائفة سواهم.^(٤)

(١) الصفدي، الوافي، ج ٢، تحقيق، س. ديدرينغ، فرانز شتاينر، فيسبادن، ١٩٨١، ص ٢١٩؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات، ج ٥، ص ٣٣١.

(٢) الصفدي، المصدر نفسه، ج ١٨، ص ١٥٠؛ ابن العماد، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٣٢.

(٣) ابن العماد، المصدر نفسه، ج ٥، ٣٧٤-٣٧٥.

(٤) الصفدي، الوافي، ج ٦، تحقيق س. ديدرينغ، فرانز شتاينر-فيسبادن، ١٩٧٢، ص ٢٩٩-٣٠٠؛ ابن العماد، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٦٠.

- فخر الدين علي بن أحمد بن عبد الواحد المقدسي الحنبلي، المعروف بابن البخاري (ت. ٦٩٠ / ١٢٩١)، مسند زمانه. سمع من كبار عصره، مثل حنبل، وابن طبرزد، والكندي، وأجاز له أبو المكارم اللبان، وابن الجوزي، وغيرهما من المحدثين. تفرّد فخر الدين بالرواية عنهم، وحُدث فوق الستين سنة. سمع منه الأئمة الحفاظ المتقدمون، وقصده الطلبة من مختلف الأنحاء، وتلمذ عليه عدد وافر من المحدثين، كعلم الدين البرزالي، وشهاب الدين الباجريقي.^(١)
- الشيخ شرف الدين محمد بن عبد المنعم بن عمر الطائي، المعروف بابن القواس (ت. ٦٨٢ / ١٢٨٣).^(٢)
- الإمام زين الدين المنجّ بن عثمان بن أسعد بن المنجّ التنوخي، شيخ الحنابلة وعالمهم (ت. ٦٩٥ / ١٢٩٦). برع زين الدين في فنون من العلم كثيرة، من الأصول، والفروع، والعربية، والتفسير، وغير ذلك، وصنّف في كثير منها. بالإضافة إلى اشتغاله بالعقيدة والمناظرة، تولى زين الدين مشيخة المدرسة المسمارية بدمشق، وممن تولّاها من بعده تلميذه تقي الدين ابن تيمية، وكان هذا من أصحاب الإمام زين الدين وخواصه، فأخذ عليه الفقه، وسمع منه هو وكبار معاصريه، مثل ابن العطار، وجمال الدين المزي، وعلم الدين البرزالي.^(٣)
- الإمام شمس الدين محمد بن عبد القوي بن بدران الحنبلي النحوي

(١) ابن شاکر الکتبی، فوات الوفيات، تحقیق إحسان عباس، دار صادر، بیروت، ١٩٧٤، ج ٢، ص ٢٩٩، وج ٣، ص ١٩٧، ٣٩٨؛ ابن العماد، شذرات ج ٥، ص ٤١٤-٤١٧.

(٢) ابن العماد، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٨٠.

(٣) ابن کثیر، البداية والنهاية، ج ١٣، ص ٣٤٥؛ النعمي، الدارس في تاریخ المدارس، ج ٢، ص ٩٣، ٩٤؛ ابن العماد، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤٣٣.

وعفيفة الفارقانية، وأبو المجد زاهر الثقفي، وروت الحديث نيهاً وستين سنة. سمع منها أبو عبدالله البرزالي، وأبو عمر ابن الحاجب، وابن الشقيشقة. روت عن أم أحمد الشرف الدمياطي، وسعد الدين الحارثي، وزين الدين الفارفي، وابن الزرّاد، وجمال الدين المزي وخلق كثير.^(١)

• ست العرب بنت يحيى بن قيماز التاجية الدمشقية الكندية، أم الخير (ت. ٦٨٤ / ١٢٨٥). سمعت من التاج الكندي، وابن طبرزد.^(٢)

في هذه البيئة الحضارية المتوثبة، تكونت شخصية ابن تيمية العلمية، تحت رعاية كبار علماء عصره، الذين تتلمذ عليهم ولازمهم، وبحضوره المحافل والمجامع، ومشاركته في مساجلات العلماء والأدباء بمصر والشام، وأخذ العلم على نفسه، فضلاً عما اكتسبه من المجالس الخاصة التي كانت تعقد في منزله الأبوي، بين أرباب الفكر والعلم والأدب، حيث كان والده مقصداً للعلماء المقيمين في دمشق أو الوافدين إليها، أو المارين عليها، لمكانته المقدرة بين الفقهاء، ورياسته لمشيخة الحديث، مما جعل ابن تيمية يتبوأ مكانة خاصة بين علماء دولة المماليك، خلال الثلث الأول من القرن الثامن/ الرابع عشر الميلادي، وأضحى، في وقت يسير، علماً رائداً في شتى حقول المعرفة والثقافة الإسلامية، لا ينازعه فيها منازع. وانقسم الناس فيه إلى ثلاث فئات: فئة وافقته وناصرته، ورفعته إلى مرتبة الاجتهاد، وأكثرهم من طلبته ومريديه، وفئة نابذته وتمادت في مذمته، وفئة احتلت مكان الوسط بين الفئتين الأولى والثانية، فوافقت ابن تيمية في أمور وخالفته في أمور.

ثالثاً - مناصبه التدريسية

لم يكن ابن تيمية تواقاً إلى تولي المناصب والمراكز، بل استمر طوال حياته يأنف مناصب الدولة، باستثناء وظيفة التدريس. يذكر

(١) الصفدي، الوافي، ج ١٥، ص ٦٧-٦٨.

(٢) ابن العماد، شذرات، ج ٥، ص ٣٨٥.

الأربعة، كجلال الدين القزويني، وكمال الدين الزمليكاني، وعلاء الدين القونوي، فشرح وفصل، مستعيناً ببراعته في إظهار محفوظاته وسعة إطلاعه، فاستحسن الحضور طريقته وأكثروا من الشناء عليه، ودوّن بعضهم أشياء استفادها منه، اعترافاً بتبحره العلمي، وتحديث فيه، وبذلك خطا أولى خطواته نحو الشهرة.

وما عثم تقي الدين، بعد أسابيع قليلة على إلقاء درسه الأول، أن جلس على منبر هُيَّء له برواق الحنابلة بالجامع الكبير بعد صلاة الجمعة، على عادة أبيه، لتفسير القرآن، مبتدئاً من أوله في تفسيره. فاجتمع عنده الجُمُ الغفير، من كثرة ما كان يورد من العلوم المتنوعة المحررة، لتوضيح ما التبس وغفل عنه من سبقه من المفسرين. ومما رُوي عنه أنه بقي يفسر سورة عدة سنين،^(١) فكثر تلاميذه، وكثر سامعوه، بحيث كان يجتمع لسماع دروسه من وافقه ومن مخالفه، واشتهر أمره في التفسير، وأضحت له فيه طريقة وآراء.^(٢)

لم تقتصر دروس ابن تيمية في الجامع الأموي على التفسير، بل تعداه إلى تدريس الفقه، فخاض ميدانه، في أصوله وفروعه، ليس كمقلد ناقل لفتاوى أعيان العلماء الحنابلة، ومستعيداً ما علمه إياه والده وشيوخه في هذا الباب فحسب، ولكن كمجتهد مجدّد يحترف المقدرة والجرأة على القراءة النابذة وإبداء الرأي المعلن، والتفرد بفتاوى ميزتها الجدة والفردة، غير عابئ بالمعايير والقواعد التي أرساها الحنابلة الأوائل، بل تجاوزها في كثير من المسائل التي عرض لها في فتاويه، حتى وصل به الأمر، في أحيان كثيرة، إلى مخالفة ما اجتمعت عليه، في ميدان الفقه، مذاهب أهل السنة الأربعة، متذرعاً بالعودة بالإسلام،

(١) النعيمي، الدارس، ج ١، ص ٥٧.

(٢) اليونيني، ذيل مرآة الزمان، ج ٤، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، ١٩٦١، ص ٢٠٣؛ ابن كثير، البداية، ج ١٣، ص ٣٠١؛ النعيمي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٧.

فيها تقي الدين ابن تيمية،^(١) ودرّس بها أخوه شرف الدين ابن تيمية بإذن منه. ناب تقي الدين أخاه شرف الدين بسبب سفره إلى الحج، ثم استمر الأخوان مدرّسين في المسمارية، إلى حين وفاة شرف الدين، وسجن تقي الدين في حبس قلعة دمشق.^(٢)

رابعاً - أسلوب ابن تيمية في الجدل

إذا كان الإجماع منعقداً على مقدرة ابن تيمية العلمية واللسانية، إلا أن أسلوبه في الجدل ما كان مراعيًا، في كثير من الأحيان، ما يسمى «بآداب الحديث». فكان يبادر من خالفه في فتوى، أو عقيدة، أو موقف، أو رأي، بالقول العنيف. ولم يترك مخالفاً له إلا وطعن عليه في مجلسه، أو في مصنفاته. وقلما عرفت جولات الشيخ ابن تيمية مع مخالفه الهدنة، أو الاسترخاء، فكان دائم التربص بأنداده من علماء عصره، متوثباً لاستدراجهم للنزاع من خلال رأي مخالف لما ألفه الناس منهم، أو حدة واجه بها أحد مجادليه، أو كلام ناب وصل حد المس بكراماتهم، مما زرع له العداوة في نفوسهم، وحقدوا عليه، حتى انتقل الأمر بينه وبينهم من الخلاف والجدال إلى عداة شخصي ظاهر، وسعى بعضهم حثيثاً للنبيل من الشيخ انتصاراً لنفسه التي جرّحها ابن تيمية بقوله.

من ذلك: ما ذكره ابن تيمية عما جرى بينه وبين الشيخ صفى الدين الهندي، كبير متكلمي عصره، حول الاعتزال، في إطار المجلس الثاني من مجالس مساءلة الشيخ في عقيدته الواسطية، بدعوة من نائب دمشق الأمير جمال الدين آقوش الأفرم، وبحضور القضاة الأربعة، وجمع من كبار العلماء والفقهاء. فيشير ابن تيمية إلى أنه علق على مخالفة الشيخ صفى الدين لما جاء في كلامه عن فرقة المعتزلة، فقال:

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٣، ص ٣٤٤، ٣٤٥؛ النعمي، الدارس، ج ٢، ٥٧، ٨٩-٩٣.

(٢) ابن كثير، المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٨٢.

خامساً - آراء العلماء في ابن تيمية

ترجم لتقي الدين الكثيرون من علماء عصره، ومن المتأخرين عنه، من مؤيديه ومناهضيه، فشهدوا لمكانته المقدرة بين علماء عصره، كما أبرزوا جوانب لافتة من صفاته الشخصية والسلوكية. فثمة ما يقارب الإجماع على مقدرة ابن تيمية العلمية، واللسانية، والجدالية، والتعليمية، وثناء على ذكائه المفرط، وذاكرته الحادة وجرأته النادرة.

لقد وصف شمس الدين الذهبي الشيخ تقي الدين في جسمه ونفسه، فقال: «كان أبيض، أسود الرأس واللحية، قليل الشيب، شعره إلى شحمة أذنيه، كأن عينيه لسانان ناطقان، ربعة من الرجال، بعيد ما بين المنكبين، جهوري الصوت، فصيح اللسان، سريع القراءة، تعتربه حدة ثم يقهرها بحلم وصفح»، وأنه: «كان قوالاً بالحق، نهأ عن المنكر، ذا سطوة وإقدام وعدم مداراة»، و«كان من بحور العلم، ومن الأذكياء المعدودين، والزهاد الأفراد، والشجعان الكبار، والكرماء الأجواد، أثنى عليه الموافق والمخالف، وسارت بتصانيفه الركبان»^(١)، ووصفه الصفدي بـ«الشيخ الإمام العالم، العلامة، المفسر، الفقيه، المجتهد، الحافظ، المحدث، شيخ الإسلام، نادرة العصر، ذو التصانيف والذكاء والحافظة المفرطة... صار من أئمة النقد ومن علماء الأثر، مع التدين، والتأله، والذكر، والصيانة»^(٢).

وقال عنه ابن كثير: «إنه كان أعرف بفقهاء المذاهب من أهلها الذين كانوا في زمانه وغيره»^(٣)، وأفرد له ابن حجر العسقلاني ترجمة مطولة أشاد فيها بفضائله، ومما قاله فيه إنه: «نظر في الرجال، والعلل، وتفقه، وتمهّر، وتميّر وتقدّم، وصنّف ودرّس، وأفتى وفاق

(١) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ٤، دار الكتب العلمية، بيروت (لا. ت)، ص ١٤٩٧-١٤٩٦.

(٢) الصفدي، الوافي، ج ٧، ص ١٧-١٨.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٤، ص ١٣٧.

مدارسها ومساجدها، أو للاشتراك في مجالس العلماء والفقهاء، مجادلاً ومناظراً - وطوال المدة التي ألقى دروسه فيها، والتي قاربت ستاً وأربعين سنة، ناهيك عن مواهبه اللافقة وثقافته الواسعة، جعلته مقصداً لطلبة العلم من كل حذب وصوب، يرحلون إليه، ويأخذون عنه، وينهلون من معين علمه الوفير. لذلك، من الصعب الإحاطة بتلاميذ ابن تيمية لأن كتبه ومنهجه تحولت إلى مدرسة كبرى لا تزال قائمة إلى اليوم، ومنتشرة في غير مكان من العالم الإسلامي.

يستفاد ممن ترجم لابن تيمية أن تلاميذه من معاصريه، على كثرتهم، كانوا صنفين اثنين: يتألف الصنف الأول من مريدي الشيخ، وممن تابعوا دروسه في الجامع الأموي، وحضرها عامة الناس. أما الصنف الثاني، فهم الذين لازموا دروسه الخاصة التي كان يلقيها عليهم في مختلف مدارك العلوم الدينية، وبخاصة في الفقه، وعلم الحديث، والتفسير، وأضحى عدد منهم شيوخاً كباراً، وهؤلاء هم ورثة تركته الفكرية من بعده، وأكثرهم من الحنابلة، وكثير منهم من الشوافع.

- فمن تلاميذ ابن تيمية والمتأثرين به

- الشيخ شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي بن قدامة المقدسي الحنبلي، المعروف بابن عبد الهادي (ت. ٧٤٤ / ١٣٧٣). كان كثير التردد إلى شيخه ابن تيمية. وتعبيراً عن إخلاصه له، أفرد له كتابين: أسهب في أحدهما بإبراز مناقبه وخصاله، مدافعاً عن أفكاره، وعنوانه «العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية»، وخصّص الكتاب الآخر للرد على السبكي الشافعي في رده على ابن تيمية.^(١)

- الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي الدمشقي

(١) الصفدي، الوافي، ج ٢، ١٦١-١٦٢؛ ابن حجر؛ الدرر الكامنة، ج ٣، ص ٣٣١-

الشرعية الوسطى» في مجلد، و«الأدب الشرعية الصغرى» في مجلد واحد أيضاً.^(١)

• الإمام شرف الدين أحمد بن الحسين بن قدامة، المعروف بابن شيخ الجبل، وبابن قاضي الجبل (ت. ٧٧١/١٣٧٠)، قاضي القضاة، ومفتي الحنابلة. سمع في صغره من والده ومن أعيان علماء العصر، مثل الفراء، وابن الواسطي، وابن القوّاس، وابن عساكر، وقرأ على تقي الدين ابن تيمية مصنّفات في علوم شتى، وأذن له في الإفتاء. وكان عالماً بالحديث وعلمه، والنحو، واللغة، والأصول، والمنطق. درّس شرف الدين بعدة مدارس في دمشق والقاهرة، وله اختيارات في المذهب ومصنّفات، منها: «كتاب المناقلة في الأوقاف».^(٢)

ويضاف إلى تلاميذ الشيخ نقي الدين عدد لا يستهان به من المتأخرين عنه الذين اطلعوا على أفكاره وآرائه، وتأثروا بها، ومن بينهم علماء كبار تركوا بصماتهم على الحركات الإسلامية السلفية في تاريخ العرب والمسلمين الحديث والمعاصر، نذكر منهم: الشيخ محمد بن عبد الوهاب، صاحب الدعوة الوهابية، وإليه يعود مذهبها، والشيخ رشيد رضا، صاحب «المنار»، وحسن البنا خلفه في رئاسة تحريرها، ومنهم أيضاً الشيخ أبو الأعلى المودودي، مؤسس الجماعة الإسلامية في باكستان، وغيرهم كثيرون.

سابعاً - مؤلفات ابن تيمية

حفلت المصادر التي ترجمت لابن تيمية بذكر مؤلفاته، وقيل أنها فاقت «أكثر من مائتي مجلد» في مختلف علوم الدين.^(٣) وعرف عن

(١) ابن العماد، شذرات، ج٦، ص ١٩٩ - ٢٠٠.

(٢) ابن رافع السلامي، الوفيات، تحقيق صالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٢، م٢، ص٣٥٤؛ ابن العماد، شذرات، ج٦، ص٢١٩ - ٢٢٠.

(٣) الذهبي، من ذبّول العبر في خبر من غير، ج٤، تحقيق محمد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥، ص ٨٤؛ الصفدي، الوافي، ج٧، ص ٢٤ - ٣٠.

فيكتب في كل مرة الموضوع مستوفى، أما إجابة لسائل أو رداً على مناظر.^(١)

ومن عيوب مؤلفات ابن تيمية الظاهرة أيضاً كثرة الاستطرادات. فحينما يعالج مسألة في الفقه، مثلاً، يستطرد أحياناً ليشرح مسألة في الأصول، ثم يعود بعدها إلى المسألة الفقهية التي يدرس. فحين يتكلم في العقائد، يستطرد استطرادة طويلة ليوضح مسألة في الحديث، مستخدماً، بعد كل استطراد، لفظة «والمقصود». ومن نافل القول أن هذا الاستطراد يربك القارئ، ويحد من قدرته على متابعة الموضوع الأساسي للكتاب.^(٢)

توزعت مصنفات ابن تيمية، أساساً، في الموضوعات التالية: التفسير، والأصول، وأصول الفقه، والفقه.^(٣) ونظراً لوفرة مؤلفات ابن تيمية، رأيتني أذكر أهم ما نشر منها، وهي كثيرة، تيسيراً لمهمة القارئ. فمن مؤلفات تقي الدين:

- أحكام الصيام، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦.
- أحكام الطهارة، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧.
- عقيدة أهل السنة والفرقة الناجية، علق عليه عبد الرزاق عفيفي، مكتبة أنصار السنة، القاهرة، لا. ت.
- العقيدة الواسطية (مع عقيدة السلف)، تحقيق مصطفى العالم، دار العربية، بيروت، لا. ت.
- دقائق التفسير الجامع تفسیر الإمام ابن تيمية، تحقيق محمد السيد الجيلاني، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٨١.

(١) محمد أبو زهرة، ابن تيمية، حياته وعصره وآراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، عابدين، لا. ت، ص ٥٢٤.

(٢) محمد أبو زهرة، المرجع نفسه، ص ٥٢٣.

(٣) اعتمدنا في هذا التصنيف ما ورد في الصفدي، الوافي، ج ٧، ص ٢٤ وما بعدها.

- الاستقامة، تحقيق محمد رشاد سليم (مجلدان)، مؤسسة قرطبة، مكة المكرمة، ١٩٨٢.
- استشهاد الحسين، تحقيق ودراسة السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٥.
- العصيان المسلح أو كتاب أهل البغي في دولة الإسلام وموقف الحكم منها، تحقيق عبد الرحمن العميرة، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢.
- الكلم الطيب في الاذكار، تحقيق محمد ناصر ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٩٧٧.
- معارج الأصول، مكتبة المؤيد، القاهرة، ١٣١٨هـ.
- كتاب مذهب السلف القديم في تحقيق مسألة كلام الله الكريم، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، مكتبة المنهل، القاهرة، ١٣٤٩هـ.
- مجموع فتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الأعصمي النجدي الحنبلي، الأجزاء: ١- ٣٧، الرياض، ١٣٨١- ١٣٨٩هـ.
- كتاب مجموعة فتاوى تقي الدين ابن تيمية، تحقيق فرج الله زكي الكردي الأزهرى، مكتبة كردستان الإسلامية، القاهرة، ١٣٢٦- ١٣٢٩هـ.
- مجموعة تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق عبد الصمد شرف الدين، بومباي، ١٩٥٤.
- كتاب المردانيات، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق ١٩٦٤.
- المظالم المشتركة في التعميم، الضرائب، التأمينات، الجمارك، المصادرات، الودائع، الوكالات، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٩٧٢.
- منهج السنة النبوية في نقد كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، ج ١-٢، مكتبة دار العروبة، القاهرة، ١٩٦٤.

- مجموع رسائل، عُنِيَ بتصحيحه محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، المكتبة الحسينية المصرية، مصر، ١٣٢٣هـ.
- الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله تعالى، مكتبة أنصار السنة المحمدية، القاهرة، ١٩٤٦.
- رسالة إلى السلطان الملك الناصر (محمد بن قلاوون)، نشر صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧٧.
- الرسالة التدمرية، تحقيق محمد النجار، مكتبة الإمام، القاهرة، ١٩٤٩.
- شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق أسعد سيد أحمد، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٦.
- شرح حديث النزول، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٩٦١.
- شرح كلمات الشيخ عبد القادر الكيلاني من فتوح الغيب، تحقيق إياد عبد اللطيف إبراهيم، مكتبة المثني، بغداد، ١٩٨٧.
- الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة تاج، طنطا، ١٩٦٠.
- صحة أصول أهل المدينة، مطبعة الإمام، القاهرة، لا. ت.
- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق محمد عبد الله السمان، مكتبة أنصار السنة المحمدية، القاهرة، ١٩٦١.
- التفسير الكبير، تحقيق عبد الرحمن عميرة، م ١-٧، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨.
- كتاب التوبة، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٨٨.
- سؤال في معاوية بن أبي سفيان، تحقيق صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧٩.
- كتاب التوحيد، تحقيق محمد السيد الجليند، دار الفكر الحديث، القاهرة، ١٩٧٣.
- العبودية، تقديم عبد الرحمن الباني، مكتب الإسلامية، دمشق، ١٩٦٢.

الفصل الثالث

سلفية ابن تيمية وموقف العلماء السنة منها

أولاً: المنحى السلفي في عقيدة ابن تيمية

١ - السلف والسلفية في اللغة والتاريخ

جاء في «لسان العرب»: سلف: يسلف سلفاً وسلوفاً: تقدم، والسالف هو المتقدم. والقوم السلاف: المتقدمون. والسلف: من تقدمك من آبائك وذوي قرابتك الذين هم فوقك في السن والفضل.^(١) وفي «معجم مقاييس اللغة»: السلف: الذين مضوا، والقوم السلاف: المتقدمون.^(٢)

وفي «العياب الزاخر»: سلف: مضى، وسلف الرجل: أبائوه المتقدمون، والجمع أسلاف وسلاف.^(٣) وورد في التنزيل: «فله ما سلف»^(٤)، وكذلك «فجعلناهم سلفاً ومثلاً للآخرين»^(٥).

نستخلص مما تقدم أن من معاني السلف: التقدم والسبق، سواء كان بالعمل الصالح، أو من تقدم من الآباء وذوي القربى وغيرهم ممن

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة «سلف»، دار صادر، بيروت، لا. ت.، ٩٥، ١٥٨-١٦١.

(٢) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة «سلف»، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة مصطفى الباني الحلبي، القاهرة، ١٩٦٩، ج ٣، ص ٩٥.

(٣) المحسن بن محمد الصغاني، العياب الزاخر، مادة «سلف»، تحقيق محمد حسن آل ياسين، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، بغداد، لا. ت.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٥٧.

(٥) سورة الزخرف، الآية ٥٦.

وذهب آخرون إلى أبعد من ذلك، فقالوا بأن «السلفية» مذهب يقوم على وسطية أمة محمد بين الأمم،^(١) عماده ما كان عليه الصحابة، وما كان عليه أعيان التابعين لهم، وما كان عليه أتباع التابعين، وأئمة الدين ممن شهد لهم بالإمامة، وشاع شأنهم في الدين وتناقل الناس كلامهم خلفاً عن سلف، كالأئمة الأربعة (أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل)، والسفيانيين، والليث بن سعد، والبخاري، ومسلم، وأصحاب السنن دون من رمي ببدعة، مثل الخوارج، والشيعة (الروافض)، والمرجئة، والجبرية، والجهمية، والمعتزلة، وغيرهم،^(٢) فيما أضاف بعض العلماء إلى أهل السلف كل من قال بقولهم، وإن تأخر، شريطة إتباع مذهبهم والسير على مناهجهم بما يوافق الكتاب والسنة.^(٣)

على أن مفهوم السلف لم تتضح سماته، ولم يندرج استخدامه في العقائد والسلوكات قبل القرن الرابع الهجري. فمنذ إطلالة هذا القرن، بدأت حياة العرب المسلمين السياسية والاقتصادية والاجتماعية تشهد تحولاً عما كانت عليه في أيام الرسول، بعد أن تمكن هؤلاء الفاتحون من القضاء على دولة الفرس، وإرغام البيزنطيين على الانسحاب من بلاد الشام ومصر، وورثوا منهم حكم أمم وأقوام

= لم يروا الصحابة بل اتبعوا نهجهم، وماتوا على ذلك. لمزيد من التفاصيل، راجع: ابن كثير، الباعث الحثيث في شرح اختصار الحديث، شرح أحمد شاكر الألباني، وتحقيق علي بن حسن الحلبي، مكتبة المعارف، الرياض، ١٩٩٦، ج ٢، ص ٤٩١-٥٢٠.

(١) راجع في هذا الصدد: ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج ١، ص ٨٠٦.

(٢) محمد الكثيري، المرجع السابق، ص ٢٢-٢٣.

(٣) مصطفى حليمي، قواعد المنهج السلفي، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٨٤، ص ٢٣؛ عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، مكتبة الراشد، الرياض، ١٩٩٥، ج ١، ص ٤٠-٤١.

أصحاب المنحى السلفي على تسويغ مفهومهم للسلف، وتحديد هذه الفترة الزمنية التي يمكن أن يطلق عليها، لغة واصطلاحاً، «السلف». من هذه التساؤلات: «هل يعتبر العلماء والفقهاء ممن ظهوروا مؤخراً، ولم يلتقوا بالتابعين، سلفاً لنا يمكن الاقتداء بهم، وقد أصبح للكثير منهم مكانة علمية مرموقة، سواء في الفقه أو الحديث، وباقي العلوم الإسلامية، كما حازوا على احترام العامة، فقلّدوهم في كل ما ذهبوا إليه من أفكار وفتاوى؟ وإذا كانت «الخيرية» قد اعتبرت في القرون الأولى خاصة بنص الحديث النبوي، فما قولنا فيمن جاء بعد تلك القرون؟»^(١)

وعليه، فإن مفهوم السلف مفهوم انتقائي، وإن القائلين به - بدءاً ممن ظهوروا في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ثم تجدد ظهورهم في أواخر القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، على يد الشيخ تقي الدين أحمد بن تيمية، الذي دعا للعودة بمصطلح السلف إلى ما كان عليه في زمن الإمام أحمد وقبله وبعده إلى زمن ظهور الأشعري، ولم يكتف بذلك بل تجاوز ما ذهب إليه ابن حنبل وصحبه في أمور كثيرة، سنأتي على ذكرها في موضعها من الدراسة، ليعاد إحياء عقيدة السلف في القرن الثاني عشر الهجري، في الجزيرة العربية، بهمة الشيخ محمد بن عبد الوهاب - إنما هم شريحة من الحنابلة، وليس جميع أتباع المذهب الحنبلي، ولو أنهم يزعمون بأن آراءهم تنتهي إلى الإمام أحمد بن حنبل.

وتعليل ما تقدّم أن هذه الفئة من العلماء، التي أطلقت على نفسها اسم «السلفية»، لها اتجاهات فكرية وآراء خاصة بها في العقائد والأصول، بينما لم يعرف لابن حنبل، مذهب خاص في العقائد أو في الأصول، وكان مقلدوه، كما كان مقلدو أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، يلتزمون، عقدياً، المذهب الكلامي، بشقيه «الأشعري

(١) الكثيري، السلفية، ص ٢٧.

كان العالم بذلك لا يعلم وجه بطلان تلك الحجج المعارضة لأخباره، وهذه حال المؤمنين للرسول الذين علموا أن رسول الله الصادق فيما يخبره به، ويعلمون من حيث الجملة أن ما ناقض خبره فهو باطل، وأنه لا يجوز أن يعارض خبره دليل صحيح، لا عقلي ولا سمعي...»^(١).

أما مرتكزات القاعدة الأولى فهي:

أ - الاعتقاد الجازم بأنه لا يتحقق للمسلم مرضاة الله والفوز بجنته إلا بالإيمان بالكتاب والسنة والتزام مضمونهما، والاعتصام بهما، دون زيغ أو تجاوز، اعتقاداً وعملاً وسلوكاً، عملاً بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^(٢).

ب - إن الإسلام دين كامل، سنداً لقوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي، ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾^(٣).

وقوله: ﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين، يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام، ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم﴾^(٤).

وقوله أيضاً: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء، وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾^(٥).

= الحقيقة يكون هو الحقيقة له. شاعت عنهم السفسطة، وهي قياس مركب من الوهميات، الغرض منه تغليب الخصم وإسكاته. المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٦٥٨.

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ١٩٨٠، ج ٥، ص ٢٥٥.

(٢) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٣) سورة المائدة، الآية ٣.

(٤) سورة المائدة، الآيتان ١٥-١٦.

(٥) سورة النحل، الآية ٨٩.

ب - النهي عن البدع، ومنها الفلسفة الإسلامية، ومعها مباحث علم الكلام، لأن منهج كليهما، في نظر السلفيين، يقوم على أسس لا تتلاءم مع المنهج الذي كان عليه الرسول وأصحابه، مما يشوش على صفاء العقيدة.^(١)

ج - اعتماد منهج متميز في الرد على المنحرفين وأصحاب الأهواء، مدعماً بالأدلة النقلية والعقلية، والحجج والبراهين الدامغة المبنية على الكتاب والسنة.

٣- وأساس القاعدة الثالثة حجية السنة في العقيدة، من ذلك خبر الآحاد، إذا صح. واستطراداً، فالقول بأن خبر الآحاد لا يفيد إلا الظن، ولا يُحتج به في العقيدة، إنما هو بدعة كبرى أدخلها وروج لها بعض المتكلمين، كالمعتزلة، والأشعرية، والماتريدية. ويرى ابن تيمية، كما يرى غيره من السلفيين أن هذه القاعدة مبنية على عدة أمور، أبرزها:

أ. إن اقتران شهادة «أن محمداً رسول الله» بشهادة «أن لا إله إلا الله» يجعل الإيمان لا يتم إلا بها، ما يستدعي بالإيمان والضرورة وجوب تصديق الرسول فيما أخبر عن الله وصفاته، أو عن مخلوقاته، أو ما يستقبل من أمور الآخرة وغيرها من الغيبات.

ب. إن الرسول هو أعرف العباد بما صلح لهم، وهو، بالتالي، أرغبهم في نشر الخير وتعريف الناس به، و تحذيرهم من الشر، وتوجيههم إلى جادة الأمور الإلهية والدينية في العقيدة. فالرسول «أعلم الخلق بها، وأرغبهم في تعريف الخلق بها، وأقدرهم على بيانها وتعريفها. فهو فوق كل أحد في العلم، والقدرة، والإرادة، وهذه الثلاثة بها يتم المقصود. ومن سوى الرسول: إما أن يكون في علمه بها نقص أو فساد، وإما أن يكون له إرادة فيما علمه من ذلك فلم يبينه، إما لرغبة وإما لرهبة، وإما لغرض آخر. وإما أن يكون بيانه ناقصاً،

(١) مصطفى حلمي، منهج علماء الحديث والسنة، ص ٦٠-٦١.

تعالى وكلام رسوله، وما اجتمعت عليه الأمة»^(١) كما حرص الشيخ تقي الدين على أن يبين للناس جميع أمور دعوته بأسلوب مبسط، مدغم بنصوص من الكتاب والسنة وأقوال السلف، وذكر ما يراه من أدلة القول الصحيح وشرحه وتوضيحه، كما في العقيدة الواسطية.

ثانياً - فتاوى ابن تيمية وموقف علماء أهل السنة منها

كثيرة هي المسائل التي أفتى فيها ابن تيمية، ولا نبالغ إذا قلنا بأنها شملت معظم الأمور المتصلة بقضايا دين المسلمين وديانهم. ومما يلاحظ أن فتاويه في العقائد- والتي انتقل بها من الكلام في العقيدة من مقام كلام النخب ومجالسهم إلى مجال العوام- شكلت قسماً كبيراً من مجموع فتاويه، وتعدت في نسبتها للفتاوى في المسائل الأخرى ما أفتى به أي من الفقهاء المسلمين ممن سبقه، أو عاصره أو تأخر عنه.^(٢)

وإذا كان العديد من فتاوى ابن تيمية في العقائد، والتي خالف بها جمهور الفقهاء والمقلدين للمذاهب - ولنا عودة إليها، فيما يلي - قد سببت له كثيراً من المحن، فإن ما تفرد به الشيخ تقي الدين في العقائد والفقه والشعائر والآراء الكلامية، لاسيما ما يتصل منها بالتوحيد والعدل والصفات، قد زجَّ به في خلافات حادة مع معارضيه من علماء أهل السنة على وجه الخصوص، حيث اعتبر هؤلاء أن ما دعا إليه ابن تيمية، في فتاويه، إنما هو هرطقة وخروج على التوحيد والعدل، وانزلاق في شرك التشبيه والتجسيم.

١ - فتاوى ابن تيمية في العقيدة وموقف علماء السنة منها

١) الفتوى الحموية الكبرى أو العقيدة الحموية

في أواخر أيام السلطان لاجين، عام ٦٩٨ / ١٢٩٩، وُجِّهت إلى ابن تيمية رسالة استفتاء وردته من أهل حماء، يسألونه حول آيات

(١) ابن تيمية، درء التعارض، ج ١، ص ٢٧٢.

(٢) عزيز العظمة، ابن تيمية، من منشورات رياض الريس للكتب والنشر، بيروت،

شيء، وعلى كل شيء، وأنه فوق السماء، مثل قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾، و﴿إِنِّي مَتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾، و﴿أَمَنْتُمْ مِنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ﴾، و﴿أَمَنْتُمْ مِنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾، و﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾، ﴿إِلَيْهِ تَعْرَجُ وَالرُّوحُ﴾، و﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقَهُمْ﴾، و﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾، في ستة مواضع...، ثم ليس في كلام الله ولا في سنة رسوله، ولا عن أحد من سلف الأمة، ولا من الصحابة والتابعين، ولا عن الأئمة الذين أدركوا زمن الأهواء والاختلاف حرف واحد يخالف ذلك، لا نصاً ولا ظاهراً، ولم يقل أحد منهم قط أن الله ليس في السماء، ولا أنه ليس على العرش، ولا أنه ليس في كل مكان، ولا أن جميع الأمكنة بالنسبة إليه سواء، ولا أنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا متصل ولا منفصل، ولا أنه لا تجوز الإشارة الحسية إليه بالأصابع ونحوها، بل قد ثبت في الصحيح عن جابر أن النبي، لما خطب خطبته العظيمة يوم عرفات، في أعظم مجمع حضره رسول الله، قال «ألا هل بلغت؟ فيقولون: نعم! فيرفع إصبعه إلى السماء، وينكبها إليهم، فيقول: اللهم اشهد...»

«ومذهب السلف بين التعطيل والتمثيل، فلا يمثلون صفات الله بصفات خلقه، كما لا يمثلون ذاته بذوات خلقه، ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله، فيعطلون أسماءه الحسنى وصفاته العليا، ويحرفون الكلم عن مواضعه. أما المعطلون (المعتزلة والجهمية وكل من أول تلك الصفات من أهل السنة)، فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو لائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفاهيم، فقد جمعوا بين التمثيل والتعطيل، مثلاً أولاً وعطلوا آخراً»^(١).

(١) ابن تيمية، العقيدة الحموية الكبرى، الرسالة الحادية عشرة، من مجموع الرسائل الكبرى، ص ٤٢٩ - ٤٤٠.

أما مقصده من القول باستواء الله على العرش، فيشرحه الشيخ تقي الدين في «العقيدة التدمرية»، بقوله: إذا كان مسمى العدل مشتركاً بين الخالق والمخلوق، ومختلف متغاير في الحقيقة بين الخالق والمخلوق، فإن مسمى الاستواء، أو معنى الاستواء، لا ينكر على الله، كمثّل كلام نفاة الصفات، ولا يؤول تأويلاً مجازياً أو لغوياً، كتأويل أهل الاعتزال بمعنى الاستيلاء، ولكن على أساس أن صفة الاستواء صفة مضافة إلى الله، كما أضاف هو إلى نفسه سائر أوصافه وأفعاله. وأن العلم بالاستواء على العرش يكون عن طريق السمع، أي ما جاء في خطاب التنزيل، أما الكيفية، فلا تدرك، وهي في علم الله، وأن على المرء أن يفرق بين معنى الاستواء والاستقرار والقيود، وأن يؤمن بأن استواء الله ليس كاستواء البشر على ظهور الأنعام، أو على المقاعد. فالله لم يذكر استواء مطلقاً للمخلوق، ولا استواء عاماً، ولم يذكر مثل ذلك في بقية صفاته، فذكر أنه خلق ثم استوى، وأنه بنى السماء بأيدٍ في قوله: ﴿والسمااء بنيناها بأيدٍ﴾ فإذا كان بناء الله مغايراً لبناء مخلوقه الذي يحتاج في بنائه إلى أدوات، فيكون استواء الله بعد الخلق على العرش غير استواء المخلوق، وعلم ذلك دون تأويل كيفية هذا الاستواء. وعليه، فالاستواء معلوم، أما الكيفية فمجهولة.^(١)

ويربط ابن تيمية الاستواء بالعلو والفوقية على المخلوقات - وهذا علو خاص بالله نفسه، يُدرك عن طريق العلم به بالعقل الموافق للسمع - لأن الاستواء على الشيء هو العلو عليه، وهو فعل يفعله الرحمن بمشيئته وقدرته، وليس كل علو على شيء استواء عليه. وبهذا التأويل يقسم ابن تيمية الصفات إلى صفات سمعية معلومة بالخبر، وصفات عقلية معلومة بالعقل والسمع، انسجاماً مع منهجه في القول باتفاق العقل مع النقل.^(٢)

(١) ابن تيمية، الرسالة التدمرية، ص ٥٤، ٥٥.

(٢) ابن تيمية، شرح حديث النزول، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٦٩، ص ١٤٨.

السلطان، رد فيها على اعتراضات بعض علماء مصر، فبرزت ساحته، وسكنت الأمور إلى حين، وتأجلت المناظرات لإشعار آخر، بسبب هجوم المغول، بقيادة قازان، على بلاد الشام.

٣) العقيدة الواسطية

يذكر ابن تيمية أنه كتب هذه العقيدة، بعد عصر يوم، من عام ٦٩٨ / ١٢٩٩، بطلب من الشيخ رضي الدين الواسطي، أحد قضاة الشافعية في نواحي واسط، كي «تكون عمدة له ولأهل بيته»^(١). تطرق الشيخ تقي الدين في هذه العقيدة، كما في «العقيدة الحموية»، إلى متشابه الصفات، كالكلام عن الوجه. والعين، والعلو، والاستواء، والنزول، ورؤية المؤمن لربه يوم القيامة.

فبعد البسملة والحمدلة وذكر الشهادتين، يستهل ابن تيمية «العقيدة الواسطية» بذكر مرتكزات عقيدة الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة (عقيدة أهل السنة والجماعة): الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، والبعث بعد الموت، والإيمان بالقدر: خيره وشره. ثم ينتقل للتعريف بكل من هذه المرتكزات، فيرى أن من الإيمان بالله: الإيمان بما وصف به الله نفسه في كتابه، وبما وصفه به رسوله، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، بل الإيمان بأن الله ليس كمثله شيء. لذا، فإن الفرقة الناجية (أهل السنة والجماعة) لا ينفون عن الله ما وصف به نفسه، ولا يحرفون الكلم عن مواضعه، ولا يلحدون في أسماء الله وآياته، ولا يكتفون ولا يمثلون صفاته بصفات خلقه، لأن الله «لا سَمِيَّ له ولا كفؤ له، ولا ند له، ولا يُقاس بخلقه، فإنه أعلم بنفسه وبغيره، وأصدق قيلاً، وأحسن حديثاً من خلقه»^(٢)، مستشهداً بما وصف الله به نفسه:

كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ

(١) ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ٣، ص ١٢٩، ١٩٤.

(٢) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ١٢٩ - ١٣٠.

ويفرد ابن تيمية فصلاً من «العقيدة الواسطية» لأحاديث منسوبة إلى الرسول (ص) كي يبين أن ستة الرسول تفسر ما جاء في القرآن من متشابه الصفات، وتدل عليه، وتعبر عنه. فما وصف الرسول به ربه من الأحاديث الصحاح التي تلقاها أهل المعرفة بالقبول وجب الإيمان بها كذلك، مثل قول الرسول: «ينزل ربنا إلى سماء الدنيا كل ليلة، حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: «من يدعوني فأستجب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟».

وقوله (ص): «يضحك الله من رجلين يقتل أحدهما الآخر، كلاهما يدخل الجنة»، «عجب ربنا من قنوط عباده وقرب غيره، ينظر إليكم ألين قنطين، فيظل يضحك، ويعلم أن فرجكم قريب».

وقوله (ص): «لا تزال جهنم يُلقى فيها وهي تقول: هل من مزيد؟ حتى يضع رب العزة فيها رجله- وفي رواية قدمه- فينزوي بعضها إلى بعض، وتقول: قط قط».

وقوله (ص): «يقول الله تعالى: «يا آدم! فيقول: لبيك وسعديك. فينادى بصوت: إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثاً إلى النار»، «وما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان».

وقوله: «والعرش فوق الماء والله فوق العرش، وهو يعلم ما أنتم عليه».

وقوله: «أفضل الإيمان: أن تعلم أن الله معك حيثما كنت»، و«إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يبصق قبل وجهه، ولا عن يمينه، فان الله قبِل وجهه، ولكن عن يساره أو تحت قدمه».

وقوله (ص) لما رفع أصحابه أصواتهم بالذكر: «أيها الناس! اربعوا على أنفسكم، فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً، إنما سميعاً قريباً. إن الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته».

وقوله (ص): «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر، لا

أسماء الإيمان والدين بين الحرورية والمعتزلة، وبين المرجئة والجهمية، وفي أصحاب الرسول بين فرق الشيعة الذين ينعتهم بـ «الروافض» والخوارج.^(١)

ويذكر ابن تيمية في «العقيدة الواسطية»: ليس معنى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ أن الله مختلط بخلقه، بل هو فوق العرش، رقيب على خلقه مهيمن عليهم، قريب منهم، إلى غير ذلك من معاني ربوبيته، فكلام الله من أنه فوق العرش، وأنه معنا، هو حق على حقيقته، ولا يحتاج إلى تحريف، وأن ما ذكر في الكتاب والسنة من قربه ومعيته لا ينافي ما ذكر من علوه وفوقيته، فإن الله ليس كمثله شيء في جميع نعوته، وهو عليّ في دنوه، قريب في علوه.^(٢)

ومن الإيمان بالله وكتبه: الإيمان بأن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، منه بدأ، واليه يعود، وأن الله تكلم به حقيقة، وغير مخلوق، وبأنه أمر، والأمر غير الخلق، وأن القرآن الذي أنزله على محمد هو كلام الله حقيقة، حروفه ومعانيه، وليس حروفه دون معانيه، ولا يجوز، بالتالي، اعتباره حكاية عن كلام الله أو عبارة عنه. فالكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبلغاً مؤدياً. فالقراءة هي صوت القارئ الذي يسمع، فهي نطق العبد وهي مخلوقة، كما أن العبد مخلوق. فمثل القراءة المداد الذي يكتب به المصاحف، فهو ليس كلام الله، وإن كان المكتوب كلامه، أما القرآن فهو كلام الله.^(٣) وهذا الاعتقاد يتناقض مع قول الجهم بن صفوان والجعد بن درهم بخلق القرآن في العهد الأموي، معتمدين في ذلك على قولهما بنفي صفة الكلام وكل صفات المعاني. وقد تأثر

(١) ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ٣، ص ١٤٠. وحول مصطلح «الروافض» أو «الرافضة»، ودلالاته اللغوية، وتطوره التاريخي، انظر: جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٤هـ، ج ١، ص ١٢٠-١٢٤.

(٢) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٤٢-١٤٣.

(٣) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٤٤.

ومن الإيمان والدين: قول القلب واللسان، وعمل القلب واللسان والجوارح، يزيد وينقص، وأن لا نكفر أحداً من أهل القبلة بالذنوب، ولا نخلد في النار من أهل الإيمان أحداً، وأن الخلفاء بعد الرسول: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، وأن مرتبتهم في الفضل كترتيبهم في الخلافة.^(١)

٤) موقف علماء السنة من «العقيدة الواسطية»

عُقد لابن تيمية ثلاثة مجالس، لمساءلته حول ما ذهب إليه في ما تضمنته «العقيدة الواسطية»، بمقتضى ما ورد في كتاب السلطان الناصر محمد إلى الأمير الأفرم نائبه في دمشق.

كان أول مجالس المناظرة، في ٨ رجب ٧٠٥ / ١٣٠٦، حين أمر نائب دمشق باستدعاء الشيخ تقي الدين بحضور جمع ضمّ قضاة المذاهب الأربعة ونوابهم، وكبار العلماء والفقهاء. افتُتح المجلس بقراءة «الواسطية» على الحاضرين حرفاً حرفاً، ثم انهالت اعتراضات الحاضرين على ما جاء فيها، فسُئل ابن تيمية عن أمور عديدة، من أبرزها:

- المعنى الدلالي لكل من مصطلحي التحريف والتعطيل الواردين في سياق «العقيدة» حول الإيمان بما وصف به الله نفسه، ووصفه به رسوله، وهل المراد بهما نفي التأويل الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره، إما وجوباً، وإما جوازاً؟
- مسألة «التشبيه والتجسيم».
- مسألة الحرف والصوت.
- مسألة «ومن الإيمان بأن القرآن كلام الله، منزل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود».
- وقوله: «ومن أصول الفرقة الناجية: أن الإيمان قول وعمل»، وما يستدعيه القبول بذلك من الإقرار بخروج من لم يقل قول ابن تيمية

(١) ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ٣، ص ١٥١-١٥٣، ١٦٢.

بدعة. فالكيفية منفية في النص، مع دلالة العقل على نفيها، وكذلك التمثيل، وبالتالي فإن كنه الباري غير معلوم للبشر.^(١)

د - في مسألة الحرف والصوت: استند ابن تيمية، في دفع ما اتهم به في هذه المسألة، إلى كلام نقله عن أحمد بن حنبل أئمة السنة في الفرق بين تكلم الله بصوت، وبين صوت العبد، «فإطلاق القول أن القرآن هو الحرف والصوت، أو ليس بحرف ولا صوت، كلاهما بدعة».^(٢)

هـ - في مسألة أن القرآن كلام الله غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود: فهو المأثور والثابت عن السلف. أما عبارة «منه بدأ» فتعني أن الله هو المتكلم به، وهو الذي أنزله من لدنه (غير مخلوق). وأما عبارة «وإليه يعود» فتعني أنه يسري به في آخر الزمان، من المصاحف والصدور، فلا يبقى منه كلمة، ولا في المصاحف منه حرف.^(٣)

و - في مسألة الفرقة الناجية: أجاب بأنها الفرقة التي وصفها الرسول بالنجاة، وهم عنده الصحابة ومن اتبعهم، مستنداً إلى الحديث: «تفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، اثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة، وهي من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي». واعتبر أن ليس من خالف في شيء من هذا الاعتقاد هو بالضرورة هالك، «فإن المنازع قد يكون مجتهداً مخطئاً يغفر الله خطأه، وقد لا يكون بلغه في ذلك من العلم ما تقوم عليه الحجة، وقد يكون له من الحسنات ما يمحو الله به سيئاته، وإذا كانت ألفاظ الوعيد المتناولة له لا يجب أن يدخل فيها المتأول، والقانت، ...، وغير ذلك، فهذا أولى، بل موجب هذا الكلام أن

(١) ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ٣، ص ١٦٦-١٦٧.

(٢) ابن تيمية، نفسه، ج ٣، ص ١٧١-١٧٢.

(٣) ابن تيمية، نفسه، ج ٣، ص ١٧٢-١٧٥.

تيمية حلّ دمه وماله، ثم استدعي الحنابلة من الصالحية وغيرها،
وأشهدوا على أنفسهم أنهم على معتقد الإمام الشافعي.

بقي ابن تيمية مسجوناً في الجب إلى أن أفرج عنه، في ٢٣ ربيع
الأول سنة ٧٠٧ / ١٣٠٧، بشفاعة الأمير عيسى بن مهنا، كبير أمراء
عرب الشام، لدى السلطان.^(١)

٦) الفتوى بالطلاق وموقف علماء السنة منها

خالف ابن تيمية إجماع مذاهب أهل السنة في مسألة الحلف
بالطلاق، على قاعدة أنه لا يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهداً، ووضع
منهاجاً وضوابط للطلاق، زاعماً بأنه استقها من الكتاب والسنة
والإجماع. فخلافاً للمذاهب الأربعة، أفتى الشيخ تقي الدين بأن الطلاق
لا يقع شرعاً في الحالات التالية: الحيض، والنفاس، أو بعد الوطء،
وقبل الحمل، ولا يقع كذلك طلاق السكران، والمجنون، والمكره،
والغاضب شديداً، ومن زال عقله بغير سكر، كالبنج مثلاً. كما ميز بين
أمور ثلاثة: الطلاق البدعي، والطلاق الثلاث بلفظ الثلاث، أو في
مجلس واحد، والحلف بالطلاق.

أما الطلاق بثلاث، إذا ما جُمع في لفظة واحدة، فلا يقع إذا لم
تراع فيه الحالات آنفة الذكر، وفي حال رُوعيت، يعتبر طلاقاً واحدة.

يقول ابن تيمية في فتاويه عند الكلام على من أوقع طلاقاً ثلاثاً
في طهر واحد بكلمة واحدة، أو كلمات، ما نصه: «أنه محرّم ولا يلزم
منه إلا طلاق واحدة»^(٢) ويقول أيضاً: «والقول الثالث هو الذي يدل
عليه الكتاب والسنة»^(٣) ويقول كذلك: «إذا طلقها ثلاثاً بكلمة واحدة،
أو كلمات، في طهر واحد، فهو محرّم عند جمهور العلماء، وتنازعوا

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٤، ص ٣٨، ٤٥؛ ابن حجر العسقلاني، الدرر
الكامنة، ج ١، ص ١٤٥-١٤٦.

(٢) ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ٣٣، ص ٨-٩.

(٣) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ٣٣، ص ٧١.

بدمشق، في ٢٢ رجب ٧٢٠ / ١٣٢٠، صدر عنه حكم بحبس «المتنرد» في سجن القلعة، واستمر حاله كذلك إلى أن أفرج عنه في ١٠ محرم ٧٢١ / ١٣٢١.^(١)

٧) فتوى زيارة القبور والأضرحة وموقف أهل السنة منها

أ. محتوى الفتوى

وهي المحنة الأكبر وطأة على الشيخ، سببها فتوى أصدرها عام ٧٠٩ / ١٣٠٩، نهى فيها عن زيارة أضرحة الأنبياء والصالحين، ومنها قبر الرسول، للدعاء عندها، وسندها الحديث الشريف: «لا تُشدّ الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى»^(٢)، وإن زيارة قبور الأنبياء لا تشد إليها الرحال، كقبر إبراهيم الخليل وقبر النبي محمد.

يقول ابن تيمية في فتاويه: «بل نفس السفر لزيارة قبر من القبور- قبر نبي أو غيره- منهى عنه عند جمهور العلماء، حتى أنهم لا يجوزون قصر الصلاة فيه بناء على أنه سفر معصية، لقوله الثابت في الصحيحين: «لا تُشدّ الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد...»^(٣) فإذا كانت المساجد التي هي من بيوت الله، التي أمر فيها بالصلوات الخمس، قد نُهي عن السفر إليها، فما ظنك بغيرها؟

ويرى الشيخ الحنبلي أن زيارة قبور الأنبياء والصالحين على وجهين: شرعية وبدعية (البدعة هي إدخال ما ليس من الدين في الدين، وأن كل ما ينسب إلى الله بلا إذن منه إنما هو أمر محترم، لأنه ظلم واقتراء على الله)، لقوله تعالى: ﴿الله أذن لكم أم على الله تفترون﴾^(٤).

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٤، ص ٨٧، ٩٧، ٩٨.

(٢) ورد ذكره في كتب الصحاح للبخاري، ومسلم، والنسائي، والترمذي، وابن ماجه، والدرامي، وغيرهم.

(٣) ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ٤، ص ٥٢٠.

(٤) سورة يونس، الآية ٥٩.

كنتم، فإن صلاتكم تبلغني». وقوله: «اللهم لا تجعل قبري وثناً يعبد». فإذا كان ذلك محرماً، فكيف القول في عمل من يقصد دعاء الميت والدعاء عنده وبه؟^(١)

ويختتم ابن تيمية أن زيارة قبور الأنبياء بدعة لم يفعلها أحد من الصحابة ولا التابعين، ولا أمر بها الرسول، ولا استحَبَّ ذلك أحد أئمة المسلمين، مقررًا أن السفر إلى مسجد النبي محصور بالصلاة فيه، وليس إلى قبره للصلاة عليه. «فمن اعتقد ذلك عبادة وفعلها، فهو مخالف للسنة وإجماع الأئمة، وأن كل حديث يُروى في هذا الصدد ضعيف، بل موضوع»، مستغبرًا أن يلجأ المؤمنون إلى طلب الدعاء والشفاعة والاستغفار من الأنبياء والصالحين بعد موتهم.^(٢)

ب. موقف العلماء السنة من فتوى زيارة القبور والأضرحة

استحضر القاضي الشافعي، فتوى ابن تيمية في زيارة القبور، عام ٧٢٦ / ١٣٢٧، أي بعد مضي ما يقارب سبع عشرة سنة عليها، فأثيرت فتنة عظيمة بسببها، في سائر الأقطار الإسلامية، فأفتى بعض علماء الشافعية والمالكية بتكفيره وقتله.

وعلى الأثر، حُملت فتوى ابن تيمية إلى السلطان في مصر، فجمع لها قضاة المذاهب الأربعة، فحضر الشافعي، والحنفي، والحنبلي، واعتذر المالكي عن الحضور بداعي المرض. ولما قرئت الفتوى على الحاضرين، قال قاضي القضاة بدر الدين ابن جماعة: «القاتل بهذه المقالة مبتدع»، ووافقه الحنفي والحنبلي، مما دفع السلطان الناصر محمدًا إلى إصدار أمر إلى الأمير تنكز، نائب دمشق، باعتقال ابن تيمية ومن تبعه من العلماء، وسجنهم في قلعة دمشق، في

(١) ابن تيمية، قاعدة جلييلة في التوسل والوسيلة، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٧٠، ص ٢٤.

(٢) ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ١، ٢٤١.

ي. جواز بيع ما يُتخذ من الفضة للتحلي وغيره، كالخاتم ونحوه بالفضة، متفاضلاً، وجعل الزايد من الثمن في مقابلة الصنعة والقول.^(١)

ثالثاً: تعليق على ما تقدم

يتضح مما سبق أن كلام الشيخ ابن تيمية في عقيدة السلف بدا غريباً، وغير مفهوم لدى علماء أهل السنة المعاصرين له - بما فيهم علماء الحنابلة - على الرغم من كونه مسكوناً بإمامهم أحمد بن حنبل «لما انتهى إليه من السنة ونصوص رسول الله (ص) أكثر مما انتهى إلى غيره...، فصار إماماً في السنة أظهر من غيره».^(٢)

لقد صرح الشيخ تقي الدين، أكثر من مرة، خلال المجالس التي عقدت لمساءلته في عقيدتيه «الحموية» و «الواسطية»، حول آيات الصفات وأحاديثها، وبما لا يحتمل اللبس، بأن «ليس للإمام أحمد اختصاص بهذا...، ولو قال أحمد من تلقاء نفسه ما لم يجيء به الرسول لم نقبله».^(٣) ما يعني أن لابن تيمية مذهباً آخر (مذهب السلف) له أفكاره وآراؤه الخاصة في العقائد والفروع مختلفة في الجوهر عن نظرة كل من مذاهب أهل السنة الأربعة، بما فيها المذهب الحنبلي، علماً بأن أحمد بن حنبل لم يُعرف له في العقائد والأصول مذهب خاص به، بل يعتبر أحد الأئمة الأربعة المقلدين في الفقه، وأن الحنابلة، دون سائر مذاهب أهل السنة، كانوا موزعين، في الأصول على عقائد شتى. فمنهم من كان منتمياً عقائدياً إلى مذهب «أهل السنة والجماعة»، بشقيه «الأشعري» و «الماتريدي»^(٤).

(١) ابن العماد، شذرات الذهب، ج ٦، ص ٨٥.

(٢) ابن تيمية، العقيدة الواسطية، ضمن مجموع فتاوى، ج ٣، ص ١٧٠.

(٣) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٦٩.

(٤) نسبة لأبي منصور الماتريدي، صاحب مدرسة كلامية انطلقت من بغداد، اعتمد على العقل بإرشاد الشرع، كما أوجب النظر العقلي، مخالفاً أصحاب الحديث

جميعاً W. Madelung, art., «Maturidi», E12, P.846-847.

مفهوم المتابعة السلوكية إلى المتابعة في الاعتقادات النظرية والفكرية؟ واستطراداً هل يقصد بالسلف، الواجب الإقتداء بهم، جميع الصحابة والتابعين، أم أن ثمة ضرورة، كي يستوي الإقتداء بالسلف، فكراً وممارسة، إجراء المفاضلة فيما بينهم، وحصر التمثل بالصالحين منهم، بمن استقام على الإسلام، دون غيرهم ممن انحرفوا في زمن الرسول أو من بعده، وشهر عنهم النفاق والوضع والكذب، أو حتى الارتداد عن الإسلام؟ وفي حال استقامة الانتقاء، ألا يغدو مفهوم «السلف» ضيقاً لا يتسع إلا لعدد قليل من أسماء السلف، مما يجعله غير مقبول من دعاة أتباع السلف، أو ممن حاولوا إعطاء السلف مفهوماً مرتبطاً بحقبة زمنية لها، أفاضت، في نظره، على من عايشها بميزة الأفضلية والخيرية؟

هذه الأسئلة وغيرها مما غاب عن بال ابن تيمية وأرباب مجالس مساءلته، تحتاج إلى معايينة دقيقة، ودراسة متأنية، لتحديد ماهيتها ودلالاتها، قبل الشروع في ما تتطلبه هذه الأسئلة من نقاش هادئ ورصين لمقاربة الردود الشافية على ما أفاضت به قريحة الشيخ تقي الدين السلفية، وآراؤه في المسائل المتصلة بدين المسلمين ودنياهم.

رابعاً: مواقف من مجمل عقائد ابن تيمية

لم تقتصر مواقف علماء السنة وفقهائهم من عقائد ابن تيمية وطروحاته الفكرية على مجالس المناظرة والمحاکمة، سألغة الذكر، بل تجاوزتها إلى انكباب عدد وافر من علمائهم، ممن عاصروه أو تأخروا عنه، على تصنيف كتب ورسائل وفتاوى لنقض ما جاء به الشيخ السلفي، ودحض عقائده واجتهاداته، بذريعة خرقه الإجماع في مسائل كثيرة، قيل إنها بلغت ستين مسألة، بعضها في الأصول وبعضها في الفروع، ووصل الأمر بهم إلى تبديعه واتهامه بالخروج على الدين، ورميه بالزندقة والكفر. وهاكم مواقف ثلة من هؤلاء العلماء في شخص ابن تيمية وفي عقائده وآرائه:

ومع ذلك، لم يتردد الحافظ شمس الدين الذهبي في ذم الشيخ تقي الدين والقدح فيه، لأنه خاض بالفلسفة وابتدع في العقيدة، فيقول: «فقد قام عليه أناس ليسوا بأورع منه، ولا أعلم منه، ولا أزهده منه، بل يتجاوزون عن ذنوب أصحابهم وآثام أصدقائهم، وما سلطهم الله عليه بتقواهم وجلالتهم، بل بذنوبه، وما دفع الله عنه وعن أتباعه أكثر، وما جرى عليهم إلا بعض ما يستحقون، ...، فإن برعت في الأصول وتوابعها من المنطق والحكمة والفلسفة وآراء الأوائل، ومحارات العقول، واعتصمت مع ذلك بالكتاب والسنة وأصول السلف، ولفقت بين العقل والنقل، فما أظنك في ذلك تبلغ رتبة ابن تيمية، ولا، والله، تقاربها، وقد رأيت ما آل أمره إليه من الحط عليه، والهجر والتضليل والتكفير والتكذيب بحق وبباطل. فقد كان قبل أن يدخل في هذه الصناعة منوراً مضيئاً، على محيائه سيما السلف، ثم صار مظلماً مكسوفاً، عليه قتمة عند خلائق من الناس، دجالاً، أفاكاً، كافراً، عند أعدائه، وفاضلاً محققاً بارعاً عند طوائف من عقلاء الفضلاء»^(١).

لذلك، كتب الذهبي رسالة إلى الشيخ تقي الدين، عرفت بـ«النصيحة الذهبية»، يدعو فيه للإقلاع عن غلوائه، والكف عن منابذة علماء المذاهب، محذراً من عواقب الأمور. ومما جاء في هذه الرسالة:

«طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس، وتباً لمن شغله عيوب الناس عن عيبه. إلى كم ترى القذاة في عين أخيك، وتنسى الجذع في عينك! إلى كم تمدح نفسك وشقاشقك وعباراتك، وتذم العلماء، وتتبع عورات الناس، مع علمك بنهي رسول الله (ص): «لا تذكروا موتاكم إلا بخير، فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا»... يا رجل، بالله

(١) الذهبي، بيان زغل العلم والطلب، مطبعة التوفيق، دمشق، ١٣٤٧هـ، ص ١٧-

ويرد ابن حجر ما ذكره من مثالب ابن تيمية بأن الناس افترقوا في الرجل شيعاً: «فمنهم من ينسبه إلى التجسيم، لما ذكره في العقيدة الحموية والواسطية، وغيرهما من ذلك، كقوله: إن اليد، والقدم، والساق، والوجه، صفات حقيقية لله، وأنه مستو على العرش بذاته، ومنهم من ينسبه إلى الزندقة، لقوله: إن النبي (ص) لا يستغاث به، وإن في ذلك تنقيصاً ومنعاً من تعظيم النبي (ص)، ومنهم من ينسبه إلى النفاق لقوله في علي ما تقدم، ولقوله أنه كان مخذولاً حيثما توجه، وأنه حاول الخلافة مراراً، فلم ينلها، وإنما قاتل للرياسة لا للديانة. ولقوله: إنه كان يحب الرياسة، وإن عثمان كان يحب المال. ولقوله: أبو بكر أسلم شيخاً يدري ما يقول، وعلي أسلم صبيّاً، والصبي لا يصح إسلامه على قول، وقصة أبي العاص ابن الربيع وما يؤخذ من مفهومها، فإنه شنع في ذلك، فالزموه بالنفاق»^(١).

٤ - الحافظ تقي الدين السبكي (ت. ٧٥٦/١٣٥٥)

في كتابه «السيف المصقل» يستبعد الحافظ السبكي انتساب جماعة ابن تيمية إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ووصفهم بـ «الحشوية» و«طائفة رذيلة جهال». ثم ينتقل مؤرخاً لنشوء الحشوية، وعيها في الأصول والفروع، إلى أن خبت، ولم يعد يُسمع لها خبراً إلى أن أعيد الاعتبار لها على يد أحمد بن تيمية، وهذا «رجل له فضل ذكاء وإطلاع، ولم يجد شيخاً يهديه، وهو جسور متجرد لتقرير مذهبه، ويجد أموراً بعيدة. فبجسارته يلتزمها، فقال بقيام الحوادث بذات الرب، سبحانه وتعالى، وأن الله، سبحانه، ما زال فاعلاً، وأن التسلسل ليس بمحال فيما مضى، كما هو فيما سيأتي. وشق العصا، وشوش عقائد المسلمين، وأغرى بينهم، ولم يقتصر ضرره على العقائد في علم الكلام حتى تعدى، وقال إن السفر لزيارة النبي (ص) معصية،

(١) ابن حجر، الدرر الكامنة، ج ١، ص ١٥٤، ١٥٥.

...، ثم بلغني من حاله ما يقتضي الإعراض عن النظر في كلامه جملة. وكان الناس، في حياته، ابتلوا بالكلام معه للرد عليه، وحبس بإجماع العلماء وولاة الأمور على ذلك»^(١).

٥- صلاح الدين ابن أبيك الصفدي (ت ٧٦٤/١٣٦٣)

يقول الصفدي في شيخه ابن تيمية: «انفرد في مسائل غريبة، ورجح فيها أقوالاً ضعيفة، عند الجمهور معيبة، كاد منها يقع في هوة»^(٢).

٦- تقي الدين أبو بكر الحصني الدمشقي (ت ٨٢٩/١٤٢٦)

يقول أبو بكر الحصني في كتابه «دفع الشبهة»: «فاعلم أي نظرت في كلام هذا الخبيث الذي في قلبه مرض الزيف، المتتبع ما تشابه من الكتاب والسنة ابتغاء الفتنة، وتبعه على ذلك خلق من العوام، وغيرهم ممن أراد الله عز وجل إهلاكه، فوجدت فيه ما لا أقدر على النطق به، ولا لي أنامل تطاوعني على رسمه وتسطيره، لما فيه من تكذيب رب العالمين، في تنزيهه لنفسه في كتابه المبين، وكذا الازدراء بأصفيائه، المنتخبين وخلفائهم الراشدين، وأتباعهم الموفقين، فعدلت عن ذلك إلى ذكر ما ذكره الأئمة المتقون، وما اتفقوا عليه من تبعيده وإخراجه ببغضه من الدين»^(٣).

٧- شهاب الدين ابن حجر الهيتمي (ت ٩٧٣/١٥٦٥)

يوجه ابن حجر الهيتمي نقداً لآبن تيمية، فيرميه بالكفر، متهماً إياه بالضلال، والغلو، والابتداع، والتجسيم، والافتراء، والكذب، ونحو ذلك. يقول الهيتمي في ترجمته للشيخ تقي الدين ما نصه:

(١) تقي الدين علي السبكي، فتاوى السبكي، دار المعرفة، بيروت، ج ١، ص ٢١٠.

(٢) الصفدي، أعيان العصر وأعوان النصر، مخطوطة مكتبة عاطف أفندي، استنبول، ١، ص ٦٦.

(٣) الحصني، تقي الدين أبو بكر بن محمد، دفع شبهة من شبه وتمرد، مصر، ١٣٥٠ هـ، ص ٢١٦.

الفصل الرابع

ابن تيمية والأشاعرة

أولاً: تمهيد

في النصف الأول من القرن الثاني الهجري، انقسم أهل البحث والجدل من المسلمين إلى فرقتين متنازعتين، واستمرت كذلك طوال عدة قرون:

- **الفرقة الأولى:** هي فرقة أهل الحديث، وينتسب إليها معظم العلماء، وهؤلاء لم يكن لهم، قبل الأشعري وأصحابه، مدرسة فكرية عقائدية متكاملة، أو مدونة، لها منهجها الخاص في تناول العقائد والدفاع عنها، يجتمعون عليه. فالأشعري، عند أهل فرقة الحديث، ليس مجرد عالم بالعقائد يتبع أصحاب الحديث، وعلى رأسهم الشيخ أحمد بن حنبل، بل هم يرون بأن منهجه يقوم على التوفيق بين إفراط المعتزلة وتفريط الحشوية. ويعزز ابن خلدون هذا الرأي كذلك حينما يعلن بأن الأشعري توسّط بين الطرق.^(١) ومع ذلك، فقد كثر في فرقة أهل الحديث المشبّتين لله علواً، وتنقلاً، وحركة، وأعضاء، كاليد، والرجل، والوجه، وغير ذلك، فرُمي بعضهم بالتجسيم والتشبيه، لأخذهم بظواهر الآيات والروايات دون النظر في مفاهيمها، أو اعتماد الدقة في إسنادها.

- **والفرقة الثانية:** هي فرقة الاعتزال، والمنضوون في صفوفها

(١) ابن خلدون، المقدمة، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨٢، ص ٤٦٤.

لقد كان لأبي الحسن كبير الأثر بين أعلام علماء أهل السنة، فنصروه وتبنوا أفكاره بعد موته، وسموا مذهبه بـ «مذهب أهل السنة والجماعة».^(١) من هؤلاء العلماء: القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت. ٤٠٣ / ١٠١٣)، صاحب كتاب «التمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة والخوارج والمعتزلة»، وأبو بكر محمد بن حسن بن فورك (ت. ٤٠٦ / ١٠١٥)، صاحب كتاب «حل الآيات المتشابهات»، وأبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت. ٤٢٩ / ١٠٣٧)، صاحب كتاب «الفرق بين الفرق»، وأبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت. ٤٥٨ / ١٠٦٦)، صاحب كتاب «الأسماء والصفات»، وأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري (ت. ٤٥٦ / ١٠٦٢)، صاحب «الرسالة القشيرية»، وإمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت. ٤٧٨ / ١٠٨٥)، صاحب كتاب «الشامل في أصول الدين»، وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت. ٥٠٥ / ١١١١)، صاحب كتاب «الجامع العوام عن علم الكلام»، وتلميذه مهدي الموحدين عبد الله بن تومرت المغربي (ت. ٥٢٤ / ١١٣٠) صاحب كتاب «كنز العلوم»، الذي يعود الفضل إليه في نشر المذهب الأشعري في بلاد الغرب الإسلامي، وأبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي الأشبيلي المالكي (ت. ٥٤٣ / ١١٤٨)، صاحب كتاب «قانون التأويل»، وأبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت. ٥٤٨ / ١١٥٣)، صاحب «الملل والنحل»، وعلي بن الحسن بن عساكر الدمشقي (ت. ٥٧١ / ١١٧٦)، صاحب كتاب «تبیین كذب المفتری فی ما نسب إلى أبي الحسن الأشعري»، وغيرهم من كبار العلماء الأشاعرة ممن أسهموا في شرح عقائد المذهب وتنظيمها وبلورتها، والمنافحة عنها، متوسلين الأدلة والبراهين العقلية.^(٢)

(١) لويس غرديه وجورج قنوتاي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ج ١، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٣، ص ٩٢.

(٢) راجع في هذا المجال: ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٦٥ - ٤٦٧.

إليها السمع، والبصر، والكلام القائم بالنفس بطريق العقل والنقل، وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف، وشهدت له أهل الأدلة المخصصة لعمومه، ولكنه تنبه إلى أن إثبات الصفات الخبرية على الله بظواهرها يلازم التشبيه والتجسيم، مما يخالف العقل، ولا يرضي أهل التنزيه من العدلية،^(١) فأضاف عبارته المشهورة بأن صفات الله المنصوص عليها في التنزيل والسنة هي «بلا تشبيه وتكييف».^(٢)

٣ - إن التوحيد هو توحيد الربوبية فقط، ويدخل فيه نفي الصفات الخبرية التي تقتضي التجسيم، وهو ما يخالف حقيقة التوحيد.

٤ - إثبات الصفات السبع العقلية (لأنها ثابتة بالعقل) أو المعنوية (لأنها معان قائمة بالذات) دون سواها، وهي: العلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر، والحياة، وهذه هي الصفات الذاتية حسب مصطلح أهل الكلام، والصفات الثبوتية الكمالية حسب مصطلح متكلمي الإمامية. وهي في مقابل الصفات الفعلية (ما لا ينتزع من مقام الذات، بل من مقام الفعل ككونه محياً، ومميتاً، ورازقاً، وغير ذلك). أما ما عداها من صفات فيجب تأويله. كما أجمع الأشاعرة على نفي بعض صفات الفعل الاختيارية والنفسية عن الله، مثل: الكلام، والرضا، والغضب، والفرح، والمجيء، والإتيان، والاستواء، والنزول، وسواها، محاذرين القول بحلول الحوادث في ذات الله، لأنها تشبيه وتجسيم، حسب عقيدتهم. لأجل ذلك، أدرجت الأشعرية مع الصفاتية والمثبتة.

٥ - اعتماد قولين في الصفات الخبرية (ما دلت عليه ظواهر الآيات

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٦٥.

(٢) بلا تكييف: أي البفلكة. حول مصطلح البفلكة ومواقف العلماء منها، انظر، الكثيري، السلفية، ص ٢٣٠ - ٢٣٤.

ويعلق الأشعري على الآية الثانية بقوله: «فالحلق» جميع ما خلق داخل فيه، ولما قال «الأمر» ذكر أمراً غير جميع الخلق، فدل ما وصفناه على أن الله غير مخلوق. وأما أمر الله فهو كلامه. بمعنى أن الله أبان الأمر من الخلق، وأن أمره هو كلامه، وهذا يوجب أن يكون كلام الله غير مخلوق.^(١)

أما في الآية الثالثة، فيقول أبو الحسن: «فمن زعم أن القرآن مخلوق فقد جعله قولاً للبشر، وهذا ما أنكره الله على المشركين.»^(٢)

٧ - التمسك بدليل حدوث الأجسام، والتركيز على ضرورته في معرض الرد على القول بقدم العالم.

٨ - عموم إرادة الله كل شيء، وحاصل ذلك أن كل ما في الكون من جواهر وأعراض حتى الإنسان وفعله، مراد لله، تعلقت إرادته بوجوده، وليس ثمة شيء في الوجود خارجاً عن سلطان إرادته، ولا يقع أمر كبير وصغير إلا بإرادة منه. ويتفرع هذا الاعتقاد على أصل آخر، وهو أن الله تعالى خالق لكل شيء مباشرة، وأنه لا سبب ولا علة في حياة الدنيا إلا هو، وليس لغيره أي سببية وتأثير استقلالاً وتبعاً، مما يستدعي الاعتراف بعلة واحدة قائمة مقام جميع العلل الطبيعية والمجردة. وهذا القول يتعارض مع مقولة المعتزلة القائلة بأن أفعال العبد خارجة عن حريم إرادة الله، ويررون ذلك بأن إيمان العبد وكفره ومعصيته وطاعته لم تتعلق بها إرادة الله، وإنما خلقه وفوض إليه إرادته، زاعمين بأن القول بعموم الإرادة يستلزم بالضرورة الجبر في أفعال العباد. ويسوق الأشعري أدلة عقلية على عموم إرادة الله، فيقول:

• إذا كانت الإرادة من صفات الذات بالدلالة التي ذكرناها وجب أن تكون عامة لكل ما يجوز أن يراد على حقيقته.

(١) الأشعري، الإبانة، ص ٥١ - ٥٢.

(٢) الأشعري، المصدر نفسه، ص ٥٦.

لكن يمكن التذرع به في مسائل السمعيات، أو في المسائل التي لا تتعارض مع العقل.

١١ - إنكار التحسين والتقبيح العقليين (التعديل والتجوير)، ولأجل ذلك أنكر الأشعري وأتباعه توصيف الله بالعدل حسب مفهومية العقل، بل قالوا: إن كل ما يفعله الله فهو عدل، سواء أكان عند العقل عدلاً أم جوراً.^(١) لأن العقل أقل من يدرك ما هو الحسن وما القبيح، وما هو الأصلح وما هو غيره. ويرى الأشعري أن تحكيم العقل في باب التحسين والتقبيح يستلزم نفي حرية المشيئة الإلهية، وتقيدها بقيد وشرط، إذ على القول بهما يجب أن يفعل الله ما هو الحسن عند العقل، كما عليه الاجتناب عما هو قبيح عنده. وهذا مما يميز الأشعرية عن المعتزلة الذين قالوا بإثبات التحسين والتقبيح العقليين.

أما دليل الأشعري في نفيه التحسين والتقبيح العقليين فيقوم على أن الله هو المالك، القاهر، الذي ليس بمملوك، ولا فوقه مبيح، ولا أمر، ولا زاجر، ولا حاضِر، ولا من رسم له الرسوم، وحد له الحدود. وأن الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا، أي لما حسن القبيح، ولما قبح الحسن.^(٢)

١٢ - أما مسألة الاستطاعة، فهي غير الإنسان وملازمة له دائماً، ويستحيل تقدمها عليه، مع الاعتراف بأن قدرة الله قديمة متقدمة على فعله، دون أن يعلم وجه التفريق بينهما. وفي ذلك يقول أبو الحسن الأشعري:

«إن قال قائل: قلتم إن الإنسان يستطيع باستطاعة هي غيره؟ قيل له: لأنه يكون تارة مستطيعاً، وتارة عاجزاً، كما يكون تارة عالماً، وتارة غير عالم، وتارة متحركاً، وتارة غير متحرك، فوجب أن يكون مستطيعاً بمعنى

(١) الأشعري، اللمع، ص ١١٦.

(٢) الأشعري، المصدر نفسه، ص ١١٧ وما بعدها.

■ «الإبانة عن أصول الديانة»

ألفه أبو الحسن لنصرة عقيدة أهل الحديث، ونقض مذهب المعتزلة، والقدرية، والجهمية، والمرجئة، والحرورية، وفرق الشيعة، وإظهار قول أهل السنة، متأثراً في ذلك، وإلى حد بعيد، بعقيدة أحمد بن حنبل، جاعلاً منها عدلاً لما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، لأن إمام الحنابلة، في نظره، استوى متمسكاً بالحق ومعتصماً به.

يقول الأشعري في «الإبانة» معروفاً بعقيدته: «فإن قال لنا قائل: أنكرتم قول المعتزلة، والقدرية، والجهمية، والحرورية، والرافضة، والمرجئة، فعرّفونا قولكم الذي به تقولون، وديانتكم التي بها تدينون؟ نقول له: قولنا الذي نقول، وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب ربنا - عز وجل، وبسنة نبينا، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل - نصر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته - قائلون، ولما خالف قوله مخالفون، لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق، ودفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيع الزائعين، وشك الشاكين، ورحمة الله عليه من إمام مقدم وجليل، معظم وكبير».

ويرد الأشعري مفصلاً في عقيدته، فيقول: «وجملة قولنا: إنا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله، وبما جاؤوا به من عند الله، ورواه الثقات عن رسول الله (ص)، لا نرد من ذلك شيء. وأن الله - عز وجل - اله واحد، لا اله إلا هو، فرد صمد لم يتخذ صاحبة ولا ولداً. وأن محمداً عبده ورسوله، أرسله بالهدى والدين. وأن الجنة والنار حق. وأن الساعة آتية لا ريب فيها. وأن الله يبعث من في القبور. وأن الله استوى على العرش، على الوجه الذي قاله، وبالمعنى الذي أراده، استوى منزهاً عن المماساة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال، لا يحمله العرش، بل العرش وحملة العرش محمولون بلطف قدرته، ومقهورون في قبضته، وهو فوق العرش وفوق كل شيء، إلى تخوم

وإقامة الدلائل العقلية عليها، والتصريح القاطع بتنزيه الله عن الجسمية دون أن يعير اهتماماً لمدى موافقتها لمناهج أهل الحديث في العقائد.

■ «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»

خصّصه الأشعري للفرق الإسلامية المعروفة في عصره. ولعله أقدم كتاب عن الفرق، ذكر فيه المصنّف تاريخ الفرق: أصولها، وفروعها، وعقائدها، لاسيما في التوحيد، والعقيدة، والمتشابه. تركز القسم الأول من الكتاب حول الشيعة، والخوارج، والمرجئة، والمعتزلة وفروعها. واهتم القسم الثاني من الكتاب باختلاف مقالات الفرق حول الكثير من القضايا الأصلية، مثل الجسم، والجوهر، والحركة، والطفرة، والحواس، والبقاء، والفناء، والصوت، والحرف، والتشبيه، وغير ذلك من القضايا الأصلية والفرعية.

رابعاً - ابن تيمية والأشاعرة

١ - في عناوين المسائل الخلافية مع الأشاعرة

إذا كان ابن تيمية قد قوّم إيجاباً الكثير مما تضمنه عقائد الأشاعرة، وأشاد بإسهاماتهم في الدفاع عن الإسلام السني في مواجهة سائر الفرق، وبخاصة المعتزلة، فإن ذلك لم يمنعه من شن حرب شعواء عليهم واتهامهم بالانحراف، ورميهم بالزيغ عن الإسلام. فألف كتباً عديدة حاول فيها تبيان مخالفة عقائد الأشاعرة للكتاب والسنة. من أبرز كتبه هذه اثنان، هما:

- كتاب «نقض أساس التقديس»، ويسمى أحياناً «نقض تأسيس الجهمية»، وهو من أهم كتب ابن تيمية، جعله خاصاً بالرد على كتاب «أساس التقديس»، لأبي عبد الله الرازي، أفرده المؤلف لمسائل الصفات، وضمّنه خلاصة أدلة الأشاعرة متوسلاً مقولات العقل.

- وكتاب «درء تعارض العقل والنقل»، أو «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول». أجمع دارسوه على أنه أعظم كتب ابن تيمية على الإطلاق. عرض ابن تيمية فيه لمسائل الصفات، كما في «النقض».

الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم^(١)، كما قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرُّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرُّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا^(٢)».

٢) جهلهم بالسنة وبمذهب السلف

يأخذ ابن تيمية على متكلمي الأشاعرة قلة معرفتهم بالسنة والحديث، ويضعف خبرتهم بمذهب السلف، زاعماً أن نقده لهم مبني على معرفة تامة وإطلاع وثيق على كتبهم ومصنفاتهم في المقالات والملل والفرق.

٢ - مناظرة ابن تيمية للأشاعرة في المسائل العامة

بعد استعراض عناوين المسائل الخلافية بين ابن تيمية والأشاعرة، تأتي مناظرة الشيخ تقي الدين للأشاعرة على ستة مستويات:

(١) - ينطوي المستوى الأول على تعليقات إجمالية لتبيان حال أهل الكلام عامة، لفت فيها الشيخ تقي الدين إلى جهل كثير من المتكلمين بالسنة والحديث، لعدم عودتهم إليها في مظانها من كتب الصحاح، بل تلففوها بالسماع والتواتر. من ذلك قوله: «فإن فرض أن أحداً نقل مذهب السلف كما يذكره، فإما أن يكون قليل المعرفة بأثار السلف كأبي المعالي (الجويني)، وأبي حامد الغزالي، وابن الخطيب، وأمثالهم، ممن لم يكن لهم من المعرفة بالحديث ما يعدون به من عوام أهل الصناعة، فضلاً عن خواصها، ولم يكن الواحد من هؤلاء يعرف البخاري ومسلماً وأحاديثهما إلا بالسماع، كما يذكر ذلك العامة، ولا يميزون بين الحديث المفترى المكذوب، وكتبهم أصدق شاهد بذلك ففيها عجائب»^(٣).

(١) سورة البقرة، الآية ٢١٣.

(٢) سورة النساء، الآية ٥٩.

(٣) ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ٤، ص ٧١ - ٧٢.

ثلاثة، أو أربعة، أو أكثر من ذلك، وينصرون أحدها، ويكون كل ما ذكروه أقوالاً فاسدة، مخالفة للشرع والعقل، والقول الذي جاء به الرسول - وهو الموافق لصحيح المنقول وصريح المعقول - لا يعرفونه، ولا يذكرونه، فيبقى الناظر في كتبهم حائراً ليس فيما ذكروه ما يهديه ويشفيه، ولكن قد يستفيد من رد بعضهم على بعض علمه ببطلان تلك المقالات كلها، وهذا موجود في عامة كتب أهل الكلام والفلسفة، متقدميهم ومتأخريهم إلى كتب الرازي، والآمدي، ونحوها»^(١).

ويلفت ابن تيمية إلى أن كتب الأشاعرة الكلامية لا تختلف عن كتبهم في المقالات والملل في جهلها للكتاب والسنة، وأحاديث الرسول، وأقوال سلف الأمة. وفي ذلك يقول: «وقد تدبرت كتب الاختلاف التي يذكر فيها مقالات الناس، إما نقلاً مجرداً، مثل كتاب «المقالات» لأبي الحسن الأشعري، وكتاب «الملل والنحل» للشهرستاني، ولأبي عيسى الوراق، أو مع انتصار لبعض الأقوال - كسائر ما صنفه أهل الكلام على اختلاف طبقاتهم - فرأيت عامة الاختلاف الذي فيها من الاختلاف المذموم. وأما الحق الذي بعث الله به رسوله، وأنزل به كتابه، وكان عليه السلف الأمة، فلا يوجد فيها في جميع مسائل الاختلاف، بل يذكر أحدهم في المسألة عدة أقوال، والقول الذي جاء به الكتاب والسنة لا يذكرونه، وليس ذلك لأنهم يعرفونه لولا يذكرونه، بل لا يعرفونه، ولهذا كان السلف والأئمة يذمون هذا الكلام»^(٢).

ومع ذلك، حاول ابن تيمية التخفيف من وطأة اتهاماته الآنفه للأشاعرة، فآلمح إلى أن غالب أهل الكلام والناقلين للمقالات في أصول الملل والنحل لم يتقصّدوا إغفال مذهب السلف عمداً، «بل

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٩، ص ٦٧ - ٦٨.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٣، ص ٦٨.

ابن تيمية بجهل السنة وقول أهل السلف، فهم كثر. لذا، سنكتفي بتناول بعض من تعرض لهم الشيخ السلفي في هذه المسألة.

أ - أبو الحسن الأشعري

يقول ابن تيمية أن الأشعري تعلم الكتاب والسنة، في البصرة، على يد الحافظ زكريا بن يحيى الساجي (ت. ٣٠٧ / ٩١٩)، من علماء الحديث المتبعين للإمام أحمد بن حنبل، ثم تابع تعلمه في بغداد على من كان بها من العلماء. ولهذا، فإن أكثر الألفاظ التي يذكرها عن أهل السنة والحديث، هي إما ألفاظ معلمه الساجي، وإما ألفاظ أصحاب الإمام أحمد، ورسائله في السنة، وما ينقل عنه. ويقرر ابن تيمية أن الأشعري لم تكن له خبرة بمذهب أهل السنة وأصحاب الحديث، وأن معرفته بأقوالهم وأقوال أئمتهم ظلت محصورة في العموميات، دون التفاصيل، وتصرف فيما نقله عنهم باجتهاده في مواضع لا تخفى على البصير، بحيث لم تتعدّ حدود التقليد، محاولاً بذلك التقليل من أهمية العقيدة الأشعرية والطعن بأصالتها وجذتها.

أما خبرة الأشعري بمقالات الناس المختلفين في أصول الدين فيراها ابن تيمية تامة. ولذلك، فإنه يذكر مقالات هؤلاء واختلافاتهم على التفصيل في كتابه «مقالات الإسلاميين» ما لم يذكره غيره، فيما اقتصر كلامه عن أقوال أهل السنة والحديث على الجملة، ومجتزأ، وبحسب ما فهمه عنهم، مع أن لهم في تفاصيل أقوالهم أكثر مما لأهل الكلام، كما غاب عن كتابه ذكر القول الذي جاء به الكتاب والسنة، وما قال به الصحابة والتابعون لهم بإحسان في القرآن، والرؤية، والصفات، والقدر، وغيرها من مسائل أصول الدين، معللاً ذلك بتأثر الأشعري بتعاليم أستاذه الجبائي، والكلاية، والجهمية، والمعتزلة، والقدرية.^(١)

(١) ابن تيمية، التسعينية، ص ٢٨٦ - ٢٨٧؛ منهاج السنة، ج ٣، ص ٧٠، ٧١

و ٢٠٨؛ درء التعارض، ج ٧، ص ٣٦؛ H. Laoust, Essai sur les doctrines sociales et politiques, p. 81-82.

ويتابع ابن تيمية نقده للجويني، فيتهمه بضعف معرفته بالسنة النبوية، وأنه لم يطالع كتب الصحاح، لاسيما صحيح البخاري، وصحيح مسلم، ولا سنن أبي داود والنسائي، والترمذي، وأمثالها، ناهيك عن «موطأ» ابن مالك. فكتابه «نهاية المطلب في دراية المذهب» ليس فيه إلا حديث واحد في البسمة معزو إلى صحيح البخاري، ومع ذلك لم يراع فيه الأمانة في النقل. ويذكر بأن أبا المعالي «مع حرصه إلى الاحتجاج في مسائل الخلاف في الفقه إنما عمدته سنن أبي الحسن الدارقطني، وأبو الحسن مع تمام إمامته في الحديث، فإنه إنما صنف هذه السنن كي يذكر فيها الأحاديث المستغربة في الفقه، ويجمع طرقها، فإنها هي التي تحتاج فيها إلى مثله. فأما الأحاديث المشهورة في الصحيحين وغيرهما، فكان يستغني عنها في ذلك. فلهذا كان مجرد الاكتفاء بكتابه في هذا الباب يورث جهلاً عظيماً أصول الإسلام».

ويقرر ابن تيمية أن قلة معرفة الجويني وأمثاله بأصول الدين، إنما مردها إلى تأثيره بأراء الجبائي، والمعتزلة، وأبي القاسم الاسكافي، والاسفراييني، وأن هؤلاء اتهمهم الشوافع بأن ليس لهم وجه في مذهب الشافعي. ويستخلص من ذلك، أنه إذا لم يسوّغ الشوافع أن يُعتدّ بخلافهم في مسألة واحدة من الفروع، فكيف يكون حالهم في أصول الدين؟^(١)

د - أبو حامد الغزالي

ولئن أظهر ابن تيمية عدائية ظاهرة في رده على الجويني، فإن الأمر لم يكن كذلك مع تلميذه أبي حامد الغزالي. لقد أعلن الشيخ، صراحة، تقديره لما وصل إليه إطلاعه من أفكار الغزالي وأقواله، من خلال مطالعاته في كتبه. فذكره مادحاً في مواضع عديدة من مصنفاته الأساسية، كما حرص على أن يلجأ إلى الغزالي لدعم حججه في مجادلاته الكلامية، مستأنساً بمنطقه، المتأثر إلى حد بعيد بابن سينا

(١) ابن تيمية، التسعينية، ص ٢٤٤-٢٥١؛ H. Laoust, Essai, p. 82.

يُمَيِّزُونَ بَيْنَ صَحِيحِهِ وَضَعْفِهِ، فَذَكَرَ فِي كُتُبِهِ مِنَ الْأَحَادِيثِ الْمَوْضُوعَةِ وَالسَّقِيمَةِ «مَا لَوْ عَلِمَ أَنَّهَا مَوْضُوعَةٌ لَمْ يَذْكُرْهَا»^(١) وَيَحِيلُ عَدَمَ ذِكْرِهِ لَطَرِيقَةِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ وَالسُّنَّةِ إِلَى قِلَّةِ مَعْرِفَتِهِ بِهَا، وَأَنَّ هَذِهِ تَتَطَلَّبُ خُبْرَةً بِمَعَانِي الْقُرْآنِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ، وَأَثَارِ الصَّحَابَةِ، وَذَلِكَ لَمْ يَتَوَفَّرْ لِأَبِي حَامِدٍ، فَهُوَ «لَمْ يَنْشَأْ بَيْنَ مَنْ كَانَ يَعْرِفُ طَرِيقَةَ هَؤُلَاءِ، وَلَا تَلْقَى عَنْ هَذِهِ الطَّبَقَةِ، وَلَا كَانَ خَبِيرًا بِطَرِيقَةِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ، بَلْ كَانَ يَقُولُ عَنْ نَفْسِهِ: أَنَا مَزْجِي الْبُضَاعَةِ فِي الْحَدِيثِ، وَلِهَذَا يَوْجَدُ فِي كُتُبِهِ مِنَ الْأَحَادِيثِ الْمَوْضُوعَةِ وَالْحِكَايَاتِ الْمَوْضُوعَةِ مَا لَا يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ مَنْ لَهُ عِلْمٌ بِالْأَثَارِ»^(٢).

يُسْتَخْلَصُ مِنْ آرَاءِ ابْنِ تَيْمِيَّةٍ فِي الْغَزَالِيِّ، بِأَنَّ أَبَا حَامِدٍ وَاحِدٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ الَّذِينَ سَلَكَوا غَيْرَ طَرِيقِ الْحَقِّ، فَضَلُّوا فِي مَتَاهَاتِ الْفَلَسَفَةِ وَقَارَبُوا هَوَى الْكُفْرِ، إِلَّا أَنَّهُ يَعْتَرِفُ بِسَعَةِ عِلْمِهِ بِالْأَصُولِ، وَالْكَلَامِ، وَالتَّصَوُّفِ، وَالْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْآخَرَى.

هـ - فخر الدين الرازي

كَانَ لِلرَّازِيِّ نَصِيبٌ كَبِيرٌ مِنْ مَلَا حِظَاتِ ابْنِ تَيْمِيَّةٍ الْقَاسِيَةِ، لَا شُغْلَالَهُ بِعِلْمِ الْكَلَامِ وَالْفَلَسَفَةِ، وَمِيلَهُ إِلَى الْمَعْتَزَلَةِ وَالْمُتَفَلِّسَةِ، وَلَوْ أَنَّهُ يَشِيدُ بِهِ فِي مَجَالِ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ، لَقَوْلُ الرَّازِيِّ عَنْ هَذَا الْعِلْمِ بِأَنَّهُ أَشْرَفُ الْعُلُومِ، وَيُمْكِنُ الْوُصُولُ بِهِ إِلَى الْيَقِينِ، خِلَافاً لِمَا يَزْعُمُ الْفَلَّاسِفَةُ، وَأَنَّهُ فَضَّلَ الْعِلْمَ الْإِلَهِيِّ فِي كِتَابِهِ «أَقْسَامُ الذَّاتِ» إِلَى ثَلَاثَةِ مَقَامَاتٍ: الْعِلْمُ بِالذَّاتِ، وَالْعِلْمُ بِالصِّفَاتِ، وَالْعِلْمُ بِالْأَفْعَالِ،^(٣) كَمَا أَفَادَ مِمَّا ذَكَرَهُ الرَّازِيُّ فِي مُصَنَّفَاتِهِ الرَّئِيسِيَّةِ، كـ «الْمَحْصُلِ»، وَ «مَعَالِمِ أَصُولِ الدِّينِ»، وَ «كِتَابِ الْأَرْبَعِينَ»، فِي مَسْأَلَةِ النُّبُوَّةِ، وَنَظَرِيَةِ الْخِلَافَةِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ.^(٤)

(١) ابن تيمية، درء التعارض (ط. جامعة الإمام محمد) ج ٧، ص ١٤٩.

(٢) ابن تيمية، شرح الأصفهانية، ص ١٢٨.

(٣) ابن تيمية، موافقة، ج ٢، ص ٩٢.

(٤) H. Laoust, Essai, p. 85.

في علم التفسير لم يلق قبولاً من مشاهير علماء عصره، وفي ذلك يقول معاصره الصفدي: «قال الشيخ تقي الدين ابن تيمية، وقد ذكر تفسير الإمام (الرازي): فيه كل شيء إلا التفسير، فقال قاضي القضاة (أبو الحسن علي السبكي الشافعي): ما الأمر كذا، إنما فيه مع التفسير كل شيء»^(١).

كما أنكر الشيخ تقي الدين علي الفخر الرازي مصطلحاته عن الكواكب، والشمس، والقمر، وقال بأن كتابه «السر المكتوم» وغيره من مصنفاته، قد وضعها الرازي على مذهب طائفة عباد الكواكب ممن يتخذون من الكواكب، والشمس، والقمر، رباً يعبدون، ويتقربون إليه.^(٢)

٣) المستوى الثالث: اعتقادهم أن مذهب الخلف أعلم وأحكم من مذهب السلف

يزعم ابن تيمية أن الأشاعرة لم يكتفوا بمخالفة مذهب السلف وعقيدتهم فحسب، بل قالوا إن مذهب الخلف أعلم وأحكم من مذهب السلف، وحجتهم أن السلف كانوا مشغولين بالجهاد والقتال في سبيل الله. أما حقيقة قولهم فيردها الشيخ إلى ابتداعهم بعض الأصول والقواعد العقلية المخالفة لمذهب السلف، لتأثرهم بما سماه بدع المعتزلة والفلاسفة، وإلى جهلهم بحقيقة مذهب السلف.

ففي رده على ما حكاه أحد الأشاعرة بأن طريقة الخلف أعلم وأحكم، لأنهم جاءوا بالحقائق العقلية المقنعة، وليس مجرد التسليم فيما طريقة السلف أسلم. يقول الشيخ تقي الدين: «فلو كان قد بين وتبين لهذا وأمثاله أن طريقة السلف إنما هي إثبات ما دلت عليه النصوص من الصفات، وفهم ما دلت، وتدبره وعقله بإبطال طريقة النفاة، وبيان مخالفتها لصريح المعقول وصحيح المنقول، علم أن

(١) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٤، ص ٢٥٤.

(٢) ابن تيمية، موافقة، ج ٢، ص ٦٢.

دين الله كما يُنظر إلى من عداهم ممن ليس لهم في تلك الجهود نصيب؟ وما سبق، يبني عليه الشيخ دعوته الأشاعرة لوجوب الرجوع إلى كلام السلف في فهمهم العقيدة، وشرحهم لها، وهذا من القضايا الأساسية في العقائد. فلا يجوز، حسب ابن تيمية، أن يُترك لكل متكلم، برأيه وهواه وفهمه القاصر، أمر شرح نصوص الكتاب والسنة وتفسيرها، واستخلاص ما يجب اعتقاده منها، بما يراه هو حقاً وصواباً، خشية الوقوع في محذور الاختلاف بين الناس في فهم بعض النصوص، وبيان الحق من الباطل.^(١)

٤) المستوى الرابع: خوضهم في علم الكلام

من الأمور الأساسية التي نقضها ابن تيمية في عقيدة الأشاعرة اعتمادهم علم الكلام المذموم، عنده، والقائم على الجدل والمناظرة المذمومين، وأن القائلين به جعلوا أصولهم الكلامية الخاطئة أصولاً قطعية، كما جعلوا أحكام الشرع من باب الظنون، وأدخلوا المسائل الكلامية في أصول الفقه، في مقابل الكلام الحق الموافق للكتاب والسنة، القائم على الجدل والمناظرة اللذين أثرا عن أهل السلف. وأن الأشاعرة خاضوا في مسائل كلامية متصلة بالأصول الكبار، وما يتفرع عنها من مسائل، بما يخالف الدين، وما ينهى عنه الرسول. ويحذر منه الصحابة وأئمة أهل السنة والجماعة، مستشهداً بأقوال كبار أئمة مذاهب أهل السنة، كالشافعي، وابن حنبل، وأبي حنيفة، ومالك، وأبي يوسف، وأبي عبد الرحمن السلمي، وأبي اسماعيل الأنصاري، وابن عبد البر، وابن سريج، والخطابي، وأبي المظفر السمعاني، وغيرهم.^(٢)

(١) ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ١، ص ٨-٧، وج ٥، ص ٨-٧.

(٢) راجع على سبيل المثال ما ذكره الشيخ تقي الدين في: مجموع الفتاوى، ج ٥، ص ٢٦١، ج ١٦، ص ٤٧٢ - ٤٧٦؛ درء التعارض (ط. جامع الإمام محمد) ج ١، ص ٢٤٩، ج ٥، ص ٢١٨، ج ٨، ص ٢٧٧؛ النبوات، ص ٢٩٨، وغيرها.

النفاة المعتزلة ما لا يوجد في كلام أبي الحسن الأشعري وقدماء أصحابه، ووجد في كلام الأشعري من النفي الذي أخذه عن المعتزلة ما لم يقع على قدره في كلام أستاذه أبي محمد ابن كلاب، ووجد في كلام هذا من النفي الذي قارب فيه المعتزلة ما لا يوجد في كلام أهل السنة والحديث والسلف والأئمة. ويخلص ابن تيمية إلى القول: «وإذا كان الغلط شبراً صار في الأتباع ذراعاً ثم باعاً، حتى آل هذا المآل، والسعيد من لزم السنة»^(١).

وفي موضع آخر، يقول ابن تيمية عن الرازي بأن غالب مادته في كلام الاعتزال مستمد من مصنفات أبي الحسين البصري، وصاحبه محمود الخوارزمي، وصاحبه عبد الجبار الهمداني، ونحوهم، واستمد مادته في كلام الفلاسفة من كتب ابن سينا، وأبي البركات، ونحوهما، واعتمد في مذهب الأشعري على مؤلفات أبي المعالي الجويني، وبعض كتب القاضي أبي بكر، وكتب الشهرستاني، وكتب أمثالهم^(٢).

٦ المستوى السادس: إرجاع أقوالهم تفصيلاً إلى من وصفهم بطوائف المنحرفة

من هذه الطوائف: الجهمية، والمعتزلة، والفلاسفة.

أ - الجهمية

يتهم الشيخ تقي الدين الجهمية بالانحراف والكفر، لأن مذهبهم^(٣) يقوم على أصول مرفوضة عنده، ويرى أن الأشاعرة تأثروا

(١) ابن تيمية، السبعينية، ص ١٠٨.

(٢) ابن تيمية، درء التعارض، ج ٢، ص ١٥٩؛ والسبعينية، ص ١٠٧.

(٣) حول مذهب الجهمية، انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق هلموت ريتير، فيسبادن ١٩٦٣، ص ٢٧٩؛ محمد بن أحمد الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، علق عليه محمد زاهد الكوثري، مكتبة المثنى ببغداد، ومكتبة المعارف ببيروت، ١٩٦٨، ص ٩٦؛ ابن المرتضى اليماني، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، تحقيق محمد جواد مشكور، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٠٧.

مناطقاً لتحمل المسؤولية، واستحقاق العقاب والثواب، وإن كان فعلاً له تأثير وتوجيه وإيجاد وإحداث وصنع، وعمل، فهو مقدور، فإن قيل بأنه لله فهو جبر، وإن قيل أنه للعبد فهو اعتزال.^(١)

يحكم الشيخ تقي الدين بأن الأشاعرة يخالفون القدرية من المعتزلة، وغيرهم، في نفي القدر، لكنهم يسلكون في ذلك مسلك الجهم وأتباعه، ولو أنهم نازعوه في بعض ذلك نزاعاً لفظياً، لقوله بالإرجاء الغالي.

فالقدر في عقيدة ابن تيمية ليس حجة لابن آدم ولا عذراً، بل القدر يؤمن به ولا يُحتج به، والمحتج بالقدر فاسد الدين والعقل متناقض. فإن كان القدر حجة وعذراً لزم أن لا يلام أحد ولا يعاقب ولا يقتص منه. وعليه، فإن الاحتجاج بالقدر أمر ممتنع فطرة وطبعاً، محرّم شرعاً، ولا يمكن بالتالي أن يكون مذهب أحد من العقلاء.^(٢)

ويأخذ ابن تيمية على الأشاعرة أنهم قالوا بقول جهم في الإرجاء. وأما في الصفات فيرى بأنهم يخالفون قول جهم والمعتزلة في نفي الذات والصفات، ويثبتونها في الجملة بلا ذات، وإن لم يعتقدوا ذلك ويقصدوه. ولهذا، فهم متناقضون، لكنهم خير من الجهمية والمعتزلة. كما يزعم الأشاعرة أنهم ينزّهون الله بنفي الجسم وملازميه، ويقولون: لا داخل العالم ولا خارجه، فكأنهم أعدموه، وهذا وجه شبههم بالجهمية.

ويذكر ابن تيمية أن الأشاعرة وافقوا الجهمية في الحُسن والقبح، وكونه مأموراً أو محظوراً،^(٣) كما وافقوهم في نفي التعليل، وكذلك

(١) ابن تيمية، التسعينية، ص ٢٥٥-٢٥٦، ومجموع فتاوى، ج ٨، ص ٢٣٠، ٣٣٩ - ٣٤٠. ولمزيد من التفاصيل حول هذه المسألة، انظر: محمد أبو زهرة، ابن تيمية، ص ٣٠٣-٣٠٤.

(٢) ابن تيمية، مجموع الرسائل والمسائل، ج ١، ص ٨٨ - ٩١.

(٣) ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ٨، ص ٢٣١.

كما شُهر عنهم الاعتقاد بأسبقية العقل وأفضليته على النقل، واللجوء إلى التأويل.^(١)

وإذا كان الأشعري وأتباعه قد خالفوا المعتزلة في كثير من أصولهم، وأفردوا العديد من الكتب للرد عليهم، فإن هذا لم يعفهم من واقعة أن شيخهم أبا الحسن تتلمذ على المعتزلة، وهو ما تذرّع به ابن تيمية للقول بأن الأشاعرة تأثروا بأهل الاعتزال، ووافقوهم في ما ذهبوا إليه في بعض الأصول المخالفة لمذهب أهل السنة، لكنه يعترف بتميز الأشعري وأصحابه عن المعتزلة في أمور، كقولهم بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وإثباتهم الصفات، والرؤية، وغيرها من السمعيات، مثل: عذاب القبر ونعيمه، والشفاعة في أهل الكبائر، وغير ذلك، وأنهم رغم اعتمادهم بعض الأصول العقلية التي جاء بها المعتزلة، كدليل حدوث الأجسام، يخالفون أهل الاعتزال في أمرين أساسيين:

- أحدهما: إمكانية الاستغناء عن دليل حدوث الأجسام لإثبات الصانع وحدوث العالم، بذريعة أن الرسل لم يدعوا لاعتماد هذا الدليل لغموضه وصعوبة مسالكه.

- والأمر الثاني: عدم التزام الأشعري لوازم هذا الدليل وفروعه، كإنكار العلو، ونفي كل صفة تدل على التجسيم حسب مصطلحهم، وأثبتوا لله صفة العلو، والاستواء، والصفات الخبرية، الوجه، والعين، واليد، والرجل.

بيد أن ما يظهره ابن تيمية من إيجابية اتجاه الأشعري وأصحابه الأوائل، لا ينسحب على المتأخرين من أتباعه. فهؤلاء - والكلام لابن تيمية - خالفوا إمامهم وأصحابه في أمور، ومالوا إلى المعتزلة، لأن تأثرهم بكتبهم أقوى من متقدميهم من الأشاعرة، والتزموا لوازم أصول الاعتزال بحصرهم دليل إثبات الصانع وحدوث العالم بدليل حدوث الأجسام، وقولهم بوجود صلة سببية بين الدليلين، بحيث يؤدي بطلان

(١) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، مصر، ١٩٧٨، ص ١٤٦ وما بعدها.

المذهبيين، فجعلوا يصبون الخلاف مع المعتزلة في مسألة الرؤية، ويسلمون لهم نفي علو الله على العرش، وهذا عكس الواجب»^(١).

وفي معرض تعليقه على كلام أحد المالكية أن الأشعري أظهر التوبة، ورجع عن الفروع، وثبت الأصول، بعد أن كان يلتزم مذهب الاعتزال مدة أربعين سنة، يقول الشيخ تقي الدين: «قلت: ليس مراده بالأصول ما أظهره من مخالفة السنة، فإن الأشعري مخالف لهم (الضمير عائد للمعتزلة) فيما أظهره من مخالفة السنة، كمسألة الرؤية، والقرآن، والصفات، ولكن أصولهم الكلامية العقلية التي بنوا عليها الفروع المخالفة للسنة، مثل هذا الأصل الذي بنوا عليه حدوث العالم، وإثبات الصانع، فإن هذا أصل من أصولهم، كما قد بينا كلام أبي الحسن البصري وغيره في ذلك، وإن هذا الأصل الذي بنت عليه المعتزلة كلامها في أصول الدين هو هذا الأصل الذي ذكره الأشعري، لكنه مخالف لهم في كثير من لوازم ذلك وفروعه، وجاء كثير من أتباعه المتأخرين، كأتباع صاحب «الإرشاد» (الجويني)، فأعطوا الأصول - التي سلمها للمعتزلة - حقها من اللوازم، فوافقوا المعتزلة على موجبها، وخالفوا شيخهم أبا الحسن وأئمة أصحابه، فنفوا الصفات الخبرية، ونفوا العلو، وفسروا الرؤية بمزيد علم لا ينازعهم فيه المعتزلة، وقالوا: ليس بيننا وبين المعتزلة خلاف في المعنى، وإنما خلافهم مع المجسمة. وكذلك قالوا في القرآن: إن القرآن الذي قالت المعتزلة: إنه مخلوق نحن نوافقهم على خلقه، ولكن ندعي ثبوت معنى آخر، وأنه قديم، والمعتزلة تنكر هذا بالكلية، وصارت المعتزلة والفلاسفة مع جمهور العقلاء يشنعون عليهم بمخالفتهم لصريح العقل، ومكابرتهم للضروريات، وسبب ذلك تسليمهم لهم بصحة تلك الأصول التي ذكر الأشعري أنها مبتدعة في الإسلام»^(٢).

(١) ابن تيمية، نقض التأسيس، ج ٢، ص ٨٦ - ٨٧.

(٢) ابن تيمية، درء التعارض، ج ٧، ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

أنفسهم عند المسلمين. وأما الأحاديث، فلا حرمة لها عندهم، بل تارة يردونها بكل طريق ممكن، وتارة يتأولونها، ثم يزعمون أن ما وضعوه برأيهم قواطع عقلية، وأن هذه القواطع العقلية ترد لأجلها نصوص الكتاب والسنة، إما بالتأويل، وإما بالتفويض، وإما بالتكذيب... وأنتم فروخهم فيها، كما يقال: الأشعرية مخانيث المعتزلة، والمعتزلة مخانيث الفلاسفة. ولكن لما شاع بين الأمة فساد مذهب المعتزلة، ونفرت القلوب عنهم، صرتم تظهرون الرد عليهم في بعض المواضع مع مقاربتكم أو موافقتكم لهم في الحقيقة... وهم (المعتزلة) سموا أنفسهم أهل التوحيد لاعتقادهم أن التوحيد هو نفي الصفات، وأنتم وافقتموهم على تسمية أنفسكم أهل التوحيد، وجعلتم نفي بعض الصفات من التوحيد، وسموا ما ابتدعوه من الكلام الفاسد، إما في الحكم، وإما في الدليل، أصول الدين، وأنتم شاركتموهم في ذلك، وقد علمتم ذم السلف والأئمة لهذا الكلام، بل علم من يعرف دين الإسلام وما بعث الله به نبيه، عليه أفضل الصلاة والسلام، ما فيه من المخالفة لكتب الله وأنبياؤه ورسوله... حتى جعلتم ما دل عليه السمع إنما هو بطريق الخبر الموقوف على تصديق المخبر (الرسول) ووافقتموهم على أن منها نفي كثير من الصفات»^(١).

ج - الفلاسفة

قلما خلا اتجاه فكري إسلامي عموماً من تأثير الفلسفة عليه، سواء أكان ذلك على قاعدة التوافق أو الاختلاف، أو الخصومة أو العداء، لما أثارته من جدل حول المسائل المتصلة بالإيمان ومطارحات العقل في قضايا الكون والإنسان. وكان من الطبيعي أن يكون للأشاعرة نصيب من «لوثة» الفلسفة، فانكب عدد لا يستهان به من متأخريهم على مطالعة كتب الفلاسفة، مثل: الفارابي، وابن سينا، وابن طفيل، وابن رشد، وغيرهم، للرد عليهم، ودحض أقوالهم، كما فعل

(١) ابن تيمية، التسعينية، ص ٢٧٢ - ٢٧٣.

الداخلين في العلم والعبادة، إذ صاحب كتاب «مشكاة الأنوار» إنما بنى كلامه على أصول هؤلاء الملاحدة، وجعل ما يفيض على النفوس من المعارف من جنس خطاب الله عز وجل لموسى بن عمران (ص)، كما تقول القرامطة الباطنية ونحوهم من المتفلسفة، وجعل خلع النعلين الذي خطب به موسى صلوات الله عليه وسلامه، إشارة إلى ترك الدنيا والآخرة، وإن كان يقرر خلع النعلين حقيقة، لكن جعل هذا إشارة إلى أن من خلع الدنيا والآخرة فقد حصل له ذلك الخطاب الإلهي، وهو من جنس من يقول: إن النبوة مكتسبة»^(١).

كما ينقل عن القاضي أبي بكر بن العربي قوله في الغزالي: «شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر»^(٢).

ويتابع ابن تيمية حملته على الغزالي ومن جاراه من الأشاعرة المتأثرين بأفكار الفلاسفة والمعتزلة، كالرازي، والشهرستاني، والآمدي، فيأخذ عليهم قولهم بأن الرسل أظهروا للناس في الإيمان بالله واليوم الآخر، خلاف ما الأمر عليه في نفسه، بحجة انتفاع الجمهور.

يقول ابن تيمية: «وأبو حامد - في مواضع - يرى هذا الرأي، ونهيه عن التأويل في إلجام العوام، والتفرقة بين الإيمان والزندقة مبني على هذا الأصل. وهؤلاء يرون إقرار النصوص على ظواهرها هو المصلحة التي يجب حمل الناس عليها مع اعتقادهم أن الأنبياء لم يبينوا الحق، ولم يورثوا علماً ينبغي للعلماء معرفته»^(٣).

ويكرر ابن تيمية كلامه التشهيري، آتف الذكر، في موضع آخر،

(١) ابن تيمية، درء التعارض، ج ١ (طبعة جامع الإمام محمد)، ص ٣١٥ - ٣١٨.

(٢) ابن تيمية، المصدر نفسه، طبعة دار الكتب العلمية، ضبطه وصححه عبد اللطيف عبد الرحمن، بيروت، ١٩٩٧، ج ١، ص ٨.

(٣) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٧٠، ٢٨٢ - ٢٨٣.

مشترطاً لذلك أن يكون العقل صريحاً والنقل صحيحاً، بحيث لا يُبنى رأي على الأوهام والظنون، ولا يبنى فقه على نص ضعيف أو موضوع. فمتى صح النص عند ابن تيمية لا يلتفت إلى ما يعارضه من أقيسة نظرية. وأن مقياس صحة العقل وفساده هو موافقته لما جاء به النص أو مخالفته، وأن الواجب في المسائل الدينية أن يخضع العقل للنص، ويكون تابعاً له بخلاف ما يدّعيه أرباب النظر العقلي من إخضاع النصوص للعقل، لأن الرسول أعلم الخلق بالأمور الإلهية والمعارف الدينية، وأقدرهم على بيانها وتعريفها، «فهو فوق كل أحد في العلم والقدرة والإرادة، وهذه الثلاثة بها يتم المقصود. ومن سوى الرسول، إما أن يكون في علمه بها نقص أو فساد، وإما أن لا يكون له إرادة فيما علمه من ذلك، فلم يبيّنه، إما لرغبة أو رهبة، وإما لغرض آخر، وإما يكون بيانه ناقصاً ليس بيانه عما عرفه الجنان»^(١).

فالعقل لا يكون دائماً إلا موافقاً للنقل، وقد عبّر الشيخ تقي الدين عن ذلك بمقولته الشهيرة: «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»، وبها ردّ على المتكلمين من معتزلة وأشاعرة ونحوهم، لتقديّمهم العقل على النقل إذا ما تعارضاً في مسألة إثبات العقائد، ووجه نقداً للقائلين بالتعارض بين العقلية والنقلية، معتبراً أن أقوالهم مشوبة بالشبهة والبطلان، لعدم استنادها إلى أي أساس علمي. يقول ابن تيمية، في هذا الصدد، ما نصه:

«المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط. وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع. وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار، كمسائل التوحيد، والصفات، ومسائل القدر، والنبوءات، والمعاد، وغير ذلك. ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه السمع قط، بل السمع،

(١) ابن تيمية، مجموع الرسائل الكبرى، ج ١، ص ٢١.

الخرج على العقول، ولا تتسع للاجتهاد الذي لا شطط فيه ولا انحراف.

ولعل الفخر الرازي يختصر ما أتى به الأشاعرة في حال تعارضت مقولة العقل وبراهينه مع الظواهر النقلية وأدلتها، ولا سيما في مسألتين: نفي العلو عن الله، ونفي الصفات الفعلية المتعلقة بمشيئة الله، كالاستواء، والنزول، والمجيء، وغيرها، وكذلك في نفي الصفات الخبرية، كالوجه، والعين، واليد، والقدم، ونحو ذلك، لأن ثمة مانعاً عقلياً لذلك مبني على دليل حدوث الأجسام، لا يمكن إثبات الصانع وحدوث العالم إلا به، للزوم أن تكون الأجسام حادثة بناء على امتناع حوادث لا أول لها. وعليه، فإن كل ما دل على التجسيم، مثل إثبات العلو، أو الصفات، فعلية كانت أم خبرية، وجب نفيه أو تأويله ضمناً لسلامة دليل حدوث العالم. يقول الرازي: «اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

- إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال.

- وإما أن يبطل، فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال.

- وإما أن يصدق الظواهر النقلية، ويكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل، لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول (ص)، وظهور المعجزات على يد محمد (ص)، ولو جَوَزْنَا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غير مقبول القول. ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول. وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه باطل.

- ولما بطلت الأقسام الثلاثة، لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل

أ - التأكيد على ثقته المطلقة بما جاء في القرآن والسنة، وأن فيهما الهدى والبيان والحق، ولا يعقل أن يعارضهما إلا ما فيه اضطراب وشبهة. لذلك، فإنه حين يناقش ما يتحصن به خصومه المتكلمون من عقليات، لا ينتابه الشك لحظة واحدة في أن ما يعتبرونه عقليات إنما هي خيالات وشبهة، لا يمكنها أن تعارض نصوص الوحي. وفي ذلك يقول ابن تيمية: «ففي الجملة: النصوص الثابتة في الكتاب والسنة لا يعارضها معقول قط، ولا يعارضها إلا ما فيه اشتباه واضطراب، وما علم أنه حق لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم يعلم أنه حق. بل تقول قولاً عاماً كلياً: إن النصوص الثابتة عن الرسول (ص) لم يعارضها قط صريح معقول، فضلاً عن أن يكون مقدماً عليها، وإنما الذي يعارضها شبه وخيالات، مبناها على معان متشابهة وألفاظ مجملة»^(١).

ب - توسل طريق التنزيل لنقض عقائد خصومه لبيان فساد ما عندهم من العقليات التي يعارضون بها نصوص كتاب الله، مبيناً ما يراه حقيقة الإيمان بالرسول وتصديقه، وأنه يقوم على التسليم المطلق له ولما جاء به، دون تعلقه بشرط أو وقفه على انتفاء مانع.

يقول الشيخ تقي الدين في ذلك ما نصه: «إننا في هذا المقام نتكلم معهم بطريق التنزيل إليهم، كما ننتزل إلى اليهودي والنصراني في مناظرته، وإن كنا عالمين ببطلان ما يقوله، إتباعاً لقوله تعالى: ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾^(٢)، وقوله: ﴿ولا تتجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾^(٣)، وإلا فعلمنا ببطلان ما يعارضون به القرآن والرسول ويصدون به أهل الإيمان عن سواء السبيل - وأن جعلوه من المعقول بالبرهان - أعظم من أن يبسط في هذا المكان... وقد تبين

(١) ابن تيمية، درء التعارض، ج ١، ص ١٥٥ - ١٥٦.

(٢) سورة النحل، الآية ١٢٥.

(٣) سورة العنكبوت، الآية ٤٦.

- بيان انتفاء المعارض العقلي، وإبطال كلام من زعم إطلاق تقديم الأدلة العقلية. يقول الشيخ تقي الدين في «درء تعارض العقل والنقل»: «ولما كان بيان مراد الرسول في هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلي، وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء، بيّنا في هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الذي صدّوا به الناس عن سبيل الله، وعن فهم مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر، إذ كان أي دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قدّر أن المعارض العقلي القاطع ناقضه، بل يصير ذلك قدحاً في الرسول، وقدحاً فيمن استدل بكلامه، ...، وصار بمنزلة المريض الذي به أخلاط فاسدة تمنع انتفاعه بالغذاء، فإن الغذاء لا ينفعه مع وجود الأخلاط الفاسدة التي تفسد الغذاء، فكذلك القلب الذي اعتقد قيام الدليل العقلي القاطع على نفي الصفات أو بعضها، أو نفي نفي عموم خلقه لكل شيء، أو نفي أمره ونهيه، أو امتناع المعاد، أو غير ذلك، لا ينفعه الاستدلال عليه في ذلك الكتاب والسنة إلا مع بيان فساد المعارض».

ويضيف ابن تيمية: «وفساد ذلك المعارض قد يعلم جملة وتفصيلاً: أما الجملة، فإنه من آمن بالله ورسوله إيماناً تاماً، وعلم مراد الرسول قطعاً تيقن ثبوت ما أخبر به، وعلم أن ما عارض ذلك من الحجج فهي حجج داحضة من جنس شبه السوفسطائية، ... وأما التفصيل، فيعلم فساد تلك الحجة المعارضة، وهذا الأصل نقيض الأصل الذي ذكره طائفة الملحدين، كما ذكره الرازي في أول كتابه «نهاية العقول» حيث ذكر أن الاستدلال بالسّمعيّات في المسائل الأصولية لا يمكن بحال، لأن الاستدلال بها موقوف على مقدمات ظنية، وعلى دفع المعارض العقلي، وأن العلم بانتفاء المعارض لا يمكن، إذ يجوز أن يكون في نفس الأمر دليل عقلي يناقض ما دلّ عليه القرآن، ولم يخطر ببال المستمع»^(١).

(١) ابن تيمية، درء التعارض، طبعة دار الكتب العلمية، ج ١، ص ١٥.

وهو الواحد القهار^(١)، ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^(٢).

• **التوحيد في العبادة**، محصور في الله، فلا معبود سواه ولا خضوع إلا له، ولا يشاركه في العبادة شيء، وقوام ذلك: التوحيد بألوهيته وربوبيته واستقلاله في الفعل من دون أن يستعين بمعين، أو يعتمد على معاضد، لقوله: ﴿ذَلِكُمْ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾^(٣)، وقوله: ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾^(٤). وقد وقع الخلاف في تحديد بعض المظاهر، لجهة اعتبارها عبادة أم لا، مثل الاحترام والتكريم، ونحو ذلك، مما وقع الجدل حوله بين السلفية وبين أهل السنة والإمامية. لقد اعتبر السلفيون أن ذلك شرك في العبادة، وانطلقوا من ذلك لرمي من خالفهم أقوالهم بالشرك والضلال.

• **التوحيد في الربوبية والتدبير**، ومقصده أن للعالم مدبراً واحداً لا يشاركه في التدبير شيء آخر، وأن تدبير الملائكة والأجرام السماوية وسائر الأسباب ليس دون تفويض، ولا يعتبر ذلك تعارضاً، أو تناقضاً، وإنما بأمر منه وإذنه. فهذا العالم هو عالم الأسباب والمسببات، وأن كل ظاهرة لا بد أن تصدر وتتحقق في مجراها الخاص بها والمقرر لها في عالم الوجود، لقوله تعالى: ﴿إِنْ رَبُّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾^(٥)، وقوله: ﴿وَمَنْ يَدْبِرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ

(١) سورة الرعد، الآية ١٦.

(٢) سورة المؤمن، الآية ١٦.

(٣) سورة الأنعام، الآية ١٠٢.

(٤) سورة طه، الآية ١١١.

(٥) سورة يونس، الآية ٣.

وقوله: ﴿قل لله الشفاعة جميعاً﴾^(١)، وقوله: ﴿ومن يغفر الذنوب إلا الله﴾^(٢).

وإذا كان العلماء المسلمون قد فصلوا في مباحث التوحيد، وعدوا مراتبه، فإن الخلاف ما بينهم في هذه المسألة يتصل بماهية ومفهومية بعض هذه المراتب، وأولها مرتبة التوحيد في العبادة التي كانت، ولا تزال، أساس النزاع بين السلفية ومخالفهم من سائر المذاهب الإسلامية.

- موجز مفهوم التوحيد في عقيدة الأشاعرة

يقوم التوحيد عند الأشاعرة على ثلاثة أمور:

- أن الله واحد في ذاته لا قسيم له.

- أن الله واحد في صفاته لا شبيه له.

- أن الله واحد في أفعاله لا شريك له.

وأشهر هذه الأمور الأخير منها، والمُسَمَّى عند الأشاعرة «توحيد الأفعال»، بمعنى أن خالق العالم واحد، وبه يفسرون معنى ﴿لا إله إلا الله﴾، ويحتجون على ذلك بما يذكرونه من دليل التمانع وغيره.

وتمتاز كتب الأشاعرة في العقيدة في أن معظمها يبدأ بعرض مفصل للمقدمات العقلية والمنطقية والطبيعية، ثم تتحدث عن الإلهيات، فتعرض لوجود الله، وبيان أن ما سواه محدث مخلوق، وتستغرق بعد ذلك في الرد على الدهرية والفلاسفة والطبائعية، وتختتم، عادة، بالوقوف ملياً على مسألة وحدانية الله وصفاته، وما يستلزم ذلك من الكلام على أول واجب على المكلف، ودليل حدوث الأجسام، وما إلى ذلك من الأدلة، ومعنى التوحيد، وغيرها من المسائل. من هذه الكتب على سبيل المثال: كتاب «الاعتقاد» للبيهقي، وكتاب «الإرشاد» للجويني، وكتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي،

(١) سورة الزمر، الآية ٤٤.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٣٥.

و٥١، والمؤمنون، الآيات ١١٧ و ٨٤ - ٨٩)، والزخرف، الآية ٤٥، والممتحنة، الآية ٤، والإسراء، الآية ٤٦، والزمر، الآية ٤٥، والصفات، الآيتان ٣٥ - ٣٦، ويوسف، الآية ١٠٦، والعنكبوت، الآية ٦١، والبقرة، الآية ١٦٥، وغيرها) وبما نقله جابر بن عبد الله عن الرسول في حجة الوداع،^(١) ما يعني أن التوحيد - حسب ابن تيمية - إنما هو في العمل والقول.

فمعنى التوحيد في العمل هو أمر الله العباد بأن يعبدوه دون غيره. أما في القول، فإن التوحيد هو الإيمان بما وصف به الله نفسه، ووصفه به رسوله.^(٢) فالتوحيد، بما هو نفي الصفات، لا مكان له في كلام السلف، ولفظ التجسيم لا نفي له ولا إثبات في كلامهم. أما لفظ التنزيه بمعنى نفي الصفات الخبرية، فغير موجود في مصطلح السلف أيضاً، فيما يعترف ابن تيمية بوجود لفظ التشبيه في كلام بعض السلف، ويريدون به تمثيل الله بخلقه، دون أن ينفوا الصفات الوارد ذكرها في الكتاب والسنة، معتبرين أن الصفات الثابتة لله لا تثبت له، كما تثبت للمخلوقات، لأن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته.^(٣)

رد الشيخ تقي الدين على مسألة توحيد الربوبية والألوهية بتفصيلاتها وتعرجاتها، كما يلي:

أ - أول واجب على المكلف

يستهل ابن تيمية رده على الأشاعرة، في هذه المسألة، بالقول بأنها مبنية على مسألة خلافية تتصل بكيفية حصول معرفة المخلوق بالخالق، وفيها أقوال ثلاثة:

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ١٢٩ - ١٣٢.

(٢) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٣) ابن تيمية، نقض المنطق، ص ١٢٥؛ الرسالة التدمرية، مجمل اعتقاد أهل السلف، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩١ هـ، ص ١١٨.

واجب هو الشك فمبني على أصليين: «أحدهما: أن أول الواجبات النظر المفضي إلى العلم، والثاني: أن النظر يضاد العلم، فإن الناظر طالب للعلم، فلا يكون في حال النظر عالماً، بمعنى آخر إن الناظر لو لم يكن شاكاً لما احتاج إلى النظر.^(١) كما أن حكاية الأقوال التي يحكيها الأشاعرة في كثير من مسائل العقيدة، إنما ينسبون بها إلى أئمة أهل السنة، بحسب ما يعتقدونه وهم، في ذلك، متأثرون بالمعتزلة والجهمية، لا بحسب المروي حقيقة عن هؤلاء الأئمة.

ويخلص الشيخ تقي الدين إلى أن القول بأن أول واجب على المكلف هو النظر، أو القصد إلى النظر، أو معرفة الله، أو الشك، إنما هو قول باطل، والصحيح أن أول واجب هو الشهادتان المتضمنتان لتوحيد الله، وإفراده بالعبودية.^(٢)

+ رد ابن تيمية على مفهوم التوحيد عند الأشاعرة

في رده على مفهوم التوحيد عند الأشاعرة، يقسم ابن تيمية التوحيد إلى نوعين:

الأول: توحيد الربوبية، أي أن رب العالم وخالقه صانع واحد، وليس اثنين، وهو الله الذي جبلت الفطرة على الاعتراف به والخضوع له. وهذا النوع من التوحيد اعترف به المشركون وجبلت على الإقرار به جميع الفطر، كما لحظ القرآن اعتراف مشركي العرب بذلك وإقرارهم به. قال تعالى: ﴿وَلئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله﴾^(٣)، ﴿ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله﴾^(٤) ومع ذلك، فإن المشركين لم يخرجوا عن مسئة الشرك.

الثاني: توحيد الألوهية، بمعنى أن يُعبد الله وحده ولا يشرك

(١) ابن تيمية، درء التعارض، ط. جامعة الإمام محمد، ج ٧، ص ٤١٩.

(٢) ابن تيمية، المصدر نفسه، ط. جامع الإمام محمد، ج ٨، ص ٧-٣، ٢١.

(٣) سورة العنكبوت، الآية ٦١.

(٤) سورة الزخرف، الآية ٨٧.

خائفاً منه دون ما سواه، يوالي فيه ويعادي فيه، ويطيع رسله، ويأمر بما أمر، وينهى عما نهى عنه»^(١).

ويقرر الشيخ تقي الدين أن التوحيد الذي دعت إليه الرسل متضمن لأصلين: أحدهما: التوحيد القولي بما هو توحيد في العلم والخبر، دلت عليه آيات كثيرة، منها قوله: ﴿قل هو الله أحد﴾ الله الصمد* لم يلد ولم يولد* ولم يكن له كفواً أحد*^(٢) والأصل الآخر: التوحيد العملي العبادي، بما هو توحيد القصد والطلب، دلت عليه آيات كثيرة، منها قوله: ﴿قل يا أيها الكافرون* لا أعبد ما تعبدون* ولا أنتم تعبدون ما أعبد* ولا أنا عابد ما عبدتم* ولا أنتم عابدون ما أعبد* لكم دينكم ولي دين*﴾^(٣).

+ نقد توحيد الربوبية عند الأشاعرة

سبق لنا أن ذكرنا نقد ابن تيمية لقول الأشاعرة بأن الركن الثالث للتوحيد هو: أن الله واحد في أفعاله ولا شريك له، وأن الألوهية هي القدرة على الخلق والاختراع، وأن معنى ﴿لا إله إلا الله﴾ أن لا خالق إلا الله. يضيف الشيخ تقي الدين إلى ما تقدم من نقده للتوحيد عند الأشاعرة أن ما ذكره هؤلاء في كتبهم، وأطالوا فيه حول مسألة إثباتهم الربوبية إنما يعارضون به كلام الله وكلام رسله، بإقحامهم أدلة عقلية تعارض ما جاء به الرسل. لذلك، فإن أقوالهم وأدلتهم لا تكون إلا باطلة، وهذا لا يعني أن ما لم يعارض النصوص من أقوالهم وأدلتهم هو حق بالضرورة، بل قد يكون حقاً وقد يكون باطلاً.^(٤)

ويستوقفنا في هذا السياق نقض ابن تيمية دليل التمانع في مسألة توحيد الألوهية والربوبية الربوبية لدى متأخري الأشعرية، كالجويني،

(١) ابن تيمية، درء التعارض، ط. جامع الإمام محمد، ج ١، ص ٢٢٦ - ٢٢٧.

(٢) سورة الإخلاص، الآيات ١ - ٤.

(٣) سورة الكافرون، الآيات ١ - ٦. راجع الرد المفصل على الأشاعرة في مسألة توحيد الألوهية في: ابن تيمية، منهاج أهل السنة النبوية، ط. بولاق، ج ٢، ص ٦٢.

(٤) ابن تيمية، المصدر السابق، ط. جامع الإمام محمد، ج ٨، ص ٩٠ - ٩١.

يريده الآخر ويفعله، لزم أن لا يكون واحد منهما قادراً، وإلا إذا جعله الآخر قادراً، ولزم أن لا يقدر أحدهما إلا إذا لم يقدر الآخر، وعلى التقديرين يلزم أن لا يكون واحد منهما قادراً، فإنه إذا لم يمكنه أن يريد ويفعل، إلا ما يريده الآخر ويفعله، والآخر كذلك - وليس فوقهما أحد يجعلهما قادرين مريدين - لم يكن هذا قادراً مريداً حتى يكون الآخر قادراً مريداً، وحينئذ، فإن كان كل منهما جعل الآخر قادراً مريداً، كان هذا دوراً قليلاً، وهو دور في الفاعلين والعلل، وهذا ممتنع^(١).

ولا يفت الشيخ أن يذكر المخالفين لما ذهب إليه في دليل التمانع أن القرآن جاء بالأدلة العقلية الواضحة على إثبات التوحيد لله تعالى، مميزاً بين منهج القرآن ومنهج المتكلمين الذين قصدوا تقرير توحيد الربوبية فقط لظنهم أنه غاية التوحيد الذي دعا إليه الرسول، وهذا، عنده، منهج قاصر. فالقرآن إنما جاء بالدعوة إلى توحيد الألوهية لأنه غاية المقصود^(٢).

+ رد ابن تيمية على الأشاعرة في مسألة الصفات

إذا كان ابن تيمية يتوافق مع الأشاعرة الأوائل كالأشعري والباقلاني في إثبات الصفات السبع بالعقل والسمع، إلا أنه يسجل على أقوال متأخريهم في هذه الصفات جملة من الملاحظات، منها:

- جعلهم القول في الصفات من الأصول العقلية، خلافاً لقول الأشعري وأئمة الصحابة الذين يحتجون عليها بالسمع كما يحتجون بالعقل^(٣).

- قول بعضهم إن الصفات الثابتة بالعقل هي التي يجب الإقرار بها ويكفر تاركها، بخلاف ما يثبت بالسمع، فينفونه تارة، ويتأولونه

(١) ابن تيمية، درء التعارض، ط. جامعة الإمام محمد، ج ٩، ص ٣٥٦ - ٢٥٧.

(٢) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٦٩ - ٣٧٠.

(٣) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٢٨.

الألفاظ التي لا يوجد لها إثبات أو نفي في الكتاب والسنة، بل ولا في كلام الصحابة والتابعين وسائر أئمة المسلمين، وقد تنازع فيها الناس، فلا تثبت ولا تنفي إلا بعد الاستفسار عن معانيها، فإن وجدت معانيها مما أثبتته الله لنفسه أثبتت، وإن وجدت مما نفاه الله عن نفسه نفيت، وإن وجدت ألفاظ أثبت بها حق وباطل، أو نفي بها حق وباطل، أو كانت مجملة، يراد بها حق وباطل، وقائلها أراد بها بعضها، ولكن عند الإطلاق يوهم الناس، أو يفهمهم ما أراد، وغير ما أراد، فهذه الألفاظ لا يطلق إثباتها ولا نفيها»^(١).

• ومضمون القاعدة الثانية نفي مماثلة الرب لشيء من خلقه في ذاته وصفاته وأفعاله. فالله لا يماثل شيئاً ولا يماثله شيء، وكل ما ثبت له من صفات الكمال، إنما هو مختص به لا يشركه فيه غيره. وإذا كان ثمة أسماء تُطلق على صفات الله كما تطلق على صفات خلقه، فإن هذا ليس إلا محض اشتراك في الاسم لا يقتضي مماثلة صفاته لصفات خلقه أصلاً. فتسمية الله عالماً، ومريداً، وسميعاً، وبصيراً، مع تسمية العبد بهذه الأسماء لا يستلزم أن علم العبد كعلم الله، ولا إرادته كإرادته، ولا سمعه كسمعه، ولا بصره كبصره. ويستدل ابن تيمية لنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق، وإن اجتمعا في بعض أسماء الصفات، بقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾^(٢)، وقوله: ﴿هل تعلم له سمياً﴾^(٣)، وقوله: ﴿قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد﴾^(٤).

• أما القاعدة الثالثة، فهي أن الكمال ثابت لله يستحقه بنفسه ويتنزه عن

(١) ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص، ص ٢٢.

(٢) سورة الشورى، الآية ٤٢.

(٣) سورة مريم، الآية ٦٥.

(٤) سورة الإخلاص، الآيات ١ - ٤.

على نفي العلو وغيره من الصفات، أرجعها ابن تيمية إلى دليل الأعراض.^(١) مفاد هذه الحجة أن أجزاء العالم مفتقرة إلى ما يخصها بما لها من الصفات الجائزة لها، وأن كل ما كان كذلك فهو محدث، وبيان ذلك أن المخصص لا بد أن يكون فاعلاً مختاراً، وأن يكون ما يخصه حادثاً.^(٢)

رد ابن تيمية على الأشاعرة في هذه الحجة، فقال إن الأمدي نفسه الذي أورد هذا الدليل قد ضعف هذا المسلك، واحتج بجواز أن تكون الصفات متعاقبة على الجواهر والأجسام إلى غير النهاية. وعقّب ابن تيمية على كلام الأمدي معتبراً أن هذا المسلك أضعف من مسلك الحركة والسكون، لافتقاره إلى ما يفتقر إليه مسلك الحركة والسكون من غير عكس، وأن كليهما مفتقر إلى بيان امتناع حوادث متعاقبة دائمة.^(٣)

يقول الشيخ تقي الدين أن نفي الأشاعرة أو تأويلهم الأدلة السمعية المثبتة للصفات استنداً، من ناحية الثبوت، على قولهم بأن أخبار الآحاد لا يُحتج بها في العقيدة، ومن ناحية الدلالة، كما في مثل دلالة القرآن، أو الحديث، وقولهم فيها إنها من المتشابه، وسبيلها عندهم، في هذه الحال، إما التفويض، أو التأويل. وقد سبق الحديث عن موقف ابن تيمية من هذه الأمور، وبخاصة في التأويل، فرأى في نقض أقوال المجيزين له تبياناً لسلامة منهج أهل السنة في الصفات.^(٤)

+ نقد أقوال الأشاعرة في مسألة القضاء والقدر

• تمهيد

خاض الإنسان، على مر العصور، في موضوع القضاء والقدر، وتعرّض له المؤمن والكافر، وشغل أذهان عامة الناس وخاصتهم،

(١) ابن تيمية، درء التعارض، ط. جامعة الإمام، ج ٧، ص ١٤١.

(٢) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٥١-٣٥٤.

(٣) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٥٤-٣٥٥.

(٤) راجع في هذا الصدد: ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ١٣، ص ٥٩.

هذه المسألة الواحد تلو الآخر، كأبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وأبي المعالي الجويني، وخلص إلى أن قول الأشاعرة في أفعال العباد لم يثبت على قدم الاستقرار، ولم يكن مقنعاً لكبار علمائهم الذين بحثوا هذه المسألة، فكيف يمكن أن يكون مقبولاً من الآخرين؟^(١)

وإذا كان الشيخ تقي الدين يوافق الأشاعرة في إثبات القدر، وأن الله خالق أفعال العبد، فإن قولهم بإثبات قدرة للعبد لا أثر لها، واعتبار فعله كسباً^(٢). فإنما يرجع إلى قولهم أن الفعل هو المفعول، والخلق هو المخلوق، وعدم تفريقهم بين ما يقوم به الله الخالق من الأفعال، وما هو منفصل عنه، وجعلهم كل أفعال الله مفعولة له منفصلة عنه. ولما عرضوا لمسألة القدر وأفعال العباد، واعتقدوا أنها مفعولة لله، قالوا: هي فعله. لكنهم انقسموا حول ما إذا كانت فعل العبد إلى ثلاثة أقوال:

فمنهم من قال: إنها كسب العبد لا فعله، دون أن يفرقوا بين الكسب والفعل بفرق محقق. وفي ذلك يقول الباقلاني ما نصه: «ويجب أن يعلم أن العبد له كسب وليس مجبوراً، بل مكتسب لأفعاله»

(١) راجع في هذا الشأن ما ذكره الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد الكيلاني، ط. مصطفى البابي، مصر، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧ ميلادية، ج ١، ص ٩٦ - ٩٩.

(٢) للكسب عند الأشاعرة تعريفات عديدة، أهمها: أنه ١ - ما يقع به المقدور من غير صحة انفراد القادر به. ٢ - ما يقع به المقدور في محل قدرته. ٣ - ما وجد بالقادر وله عليه قدرة محدثة. حول تعريف الكسب عند الأشاعرة، انظر: الباجوري، شرح جوهره التوحيد، نسقه وخرّج أحاديثه محمد أديب الكيلاني وعبد الكريم تتان ١٣٩٢هـ/١٩٧٢، ص ٢١٩، القاضي أبو يعلى، المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع حداد، دار المشرق، بيروت، ص ١٢٨، جمال الدين الأفغاني، التعليقات على شرح الدواني على العقائد العنصرية، ضمن أعمال الأفغاني الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩، ج ١، ص ٣٠٩.

• رد ابن تيمية على مفهوم الإيمان عند الأشاعرة

عُرف عن الأشاعرة ميلهم إلى مذاهب المرجئة في الإيمان، وأن لإمامهم أبي الحسن فيه قولان: أحدهما أنه قول واعتقاد وعمل،^(١) وجعل معنى القول الآخر المعرفة أو التصديق، ولم يدخل فيه الأقوال ولا الأعمال، متأثراً بذلك بمذاهب المرجئة في الإيمان، ووافقه عليه جمهور الأشاعرة وعلمائهم، كالباقلاني، والجويني وغيرهما.^(٢) حصر الشيخ تقي الدين رده على الأشاعرة في موضوع الإيمان في مسائل ثلاث: التصديق، وأدلة دخول الأعمال في معنى الإيمان، والاستثناء من الإيمان.

المسألة الأولى: هل الإيمان هو التصديق فقط؟

يأخذ ابن تيمية على أبي الحسن الأشعري ميله إلى الجهمية في الإيمان، رغم إقراره بما اشتهر عن أهل السنة من أنه يستثنى في الإيمان، واعتماده قول أهل الحديث في المسائل الخلافية بينهم وبين خصومهم. ويرى أن الأشعري وقع في تناقض أنكره عليه أهل الحديث ومخالفهم، مُرجعاً السبب في ذلك إلى أن الرجل لم يكن خبيراً بما أخذ أهل الحديث، ممثلاً بما فعله أبو الحسن في مسألة الإيمان، حيث نصر قول الجهمية مع نصره للاستثناء، ويرد حالة التناقض تلك عند أبي الحسن إلى حصر اهتمامه بكتب الكلام، دون أن يعرف ما قاله السلف وأئمة السنة في هذه المسألة، ما جعله يظن أن ما ذكره هو قول أهل السنة وأئمتهم، فيما هو قول لم يقله أحد منهم، بل كفروا من قال بقول جهم وأصحابه في الإيمان الذي نصره الأشعري، وهو عندهم أكثر شراً من قول مرجئة المتكلمين.^(٣) وبشأن أدلة الأشاعرة على قولهم في الإيمان، يحيلنا الشيخ تقي

(١) الأشعري، المقالات الإسلامية، ص ٢٩٣-٢٩٤.

(٢) ابن تيمية، الإيمان، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٣٩٢هـ، ص ١٨٩-٢٣٩.

(٣) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ١١٥.

الفصل الخامس

ابن تيمية والمتصوفة

أولاً: مدخل

التصوف، عموماً، فلسفة حياة، وطريقة معينة في السلوك، مؤداهما أن الوجود إنما هو مكوّن من عنصرين اثنين، أحدهما فاض عن الآخر، هما الروح والمادة. فما يراه الإنسان حوله من أشياء محسوسة إنما هو الجانب المادي من الوجود، أما الجانب المغيّب عن الإنسان فهو الروح.^(١) والإنسان يتخذ من فكرة الوجود وفلسفة الحياة، وما تنطوي عليه من طريقة في السلوك، سبيلاً لتحقيق لبلوغ كماله الأخلاقي والاتصال بمبدأ أسمى، وعرفانه بالحقيقة، وتحقيق سعادته الروحية.^(٢)

وإذا كانت تسمية التصوف ومظاهره قد اختلفت باختلاف الأزمنة والأمم المتعاقبة، فإن التصوف كان، ولا يزال، يمثل ظاهرة لافتة في المجتمع الإنساني، وتجربة ذوقية حدسية اعتمدت السلوك والمكابدة والمعاناة البشرية المتعايشة مع النفس الإنسانية في عمقها الواعي واللاواعي، وفي عمقها الموغل في القدم، ونوعاً من الإشراق، أو العرفان^(٣)، لا يختص بطائفة من الناس، أو دين من الأديان، فتأثر

(١) أبو الوفا التفتازاني، مادة «التصوف»، الموسوعة الفلسفية العربية، بإشراف معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٦، المجلد الأول، ص ٧٣.

(٢) الموسوعة الفلسفية، مادة «وحدة الوجود»، إشراف م. روزنثال وب. يودين، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٧.

(٣) الإشراق أو العرفان، وفق مفهوم التصوف هو حدوث الإلهامات الإلهية للصوفي =

الجوارح، كالصلاة، والصوم، والحج، والصدقات، والجهاد، بالإضافة إلى أعمال قلبية، أو باطنية، كالإيمان، والتصديق، والنية، والتوكل، والإخلاص، وغير ذلك، لذلك سمي التصوف الإسلامي بـ«علم القلوب»، أو «فقه القلوب»، أو «علم الباطن»، وكذلك، فإن للتصوف غير الإسلامي سمات خاصة به مستمدة من مكوناته العقدية وتراثه الديني.^(١)

ثانياً: التصوف لغة واصطلاحاً

١ - التصوف لغة

جاء في لسان العرب: صفا: الصفو والصفاء: نقيض الكدر. والصفاء مصدر الشيء الصافي، وصفوة الشيء خالصه.^(٢) ومع ذلك، فثمة أقوال مختلفة حول اشتقاق لفظة التصوف، فقيل إنه مشتق من الصفاء، وإن اسم الصوفي أو المتصوف مأخوذ من المصافاة، لأن الله تعالى صافاه من بين عباده،^(٣) وقيل: أطلق لفظ الصوفية على بعض العباد لقرب أوصافهم من أهل الصفة في الانقطاع إلى العبادة، وإنهم في الصف الأول بين يدي الخالق بارتفاع همهم وإقبالهم عليه بقلوبهم وسرائرهم.^(٤) وقيل أيضاً إن هذا التصوف منسوب إلى الصوف، لأنهم اختصوا، في الغالب، بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف.^(٥) وقيل غير ذلك.

(١) سهام كريدية، التصوف الإسلامي السلفي، أصله وأصوله في القرآن الكريم والسنة، وخصائصه المعنوية والأسلوبية، بيروت ٢٠٠٠، ص ٥٢ - ٥٥.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة «صفا» م ١٤، ص ٤٦٣ - ٤٦٤.

(٣) عبد القادر بن صالح الجيلاني (ت. ١١٦٦/٥٦١) الفتح الرباني، دار الكتاب العربي، بيروت، لا. ت، ص ١١٥.

(٤) عبد القاهر عبد الله السهروردي، كتاب عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٣، ص ٦١.

(٥) ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٧هـ، ص ٤٢.

وقطع المألوفات والمستحسنات، لأن التصوف هو صفاء المعاملة مع الله، وأصله العزوف عن الدنيا كما قال حارثة (ابن النعمان الأنصاري البخاري): عزفت عن الدنيا، فاسهرت ليلي أظلمات نهاري»^(١).

ويعرّف ابن الجوزي التصوف بأنه «رياضة النفس، ومجاهدة الطبع برّده عن الأخلاق الذميمة، وحمله على الأخلاق الجميلة، من الزهد، والحلم، والصبر، والصدق، إلى غير ذلك من الأخلاق الحسنة التي تكسب المدائح في الدنيا والثواب في الآخرة»^(٢).

واعتبر ابن خلدون التصوف من العلوم الشرعية الحادثة في الإسلام، بعد أن كان طريقة في العبادة فقط، وأحال نشأته إلى أواخر القرن الثاني الهجري، حينما جنح الناس إلى الانغماس في ملذات الدنيا، مع إقراره بأن السلوك الصوفي في الإسلام كان سابقاً على وجود التصوف الإسلامي في هذا التاريخ. فثمة تشابه كبير، حسب ابن خلدون، بين سير المسلمين الأوائل، وما التزمه أوائل المتصوفة من سلوك، قوامه العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله، وشظف العيش، والتقشف في المأكل والملبس، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة، ومال، وجاه، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، وغير ذلك من متاع الدنيا.^(٣)

ثم توسع ابن خلدون في تعريف التصوف، وجعله أكثر شمولية من التعريفات السابقة، فقال بأنه: «علم يبحث فيما فرض الله على نفوس البشر من ضروب الاعتقادات، كالإيمان، وإخلاص النية، ومحاسبة الضمير، وطهارة الباطن، وغيرها من الصفات

(١) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، م ١٠، ص ٢٧٨.

(٢) ابن الجوزي، تلييس إبليس، دار الطباعة المنيرية ودار الكتب العلمية، القاهرة - بيروت، ١٣٦٨هـ، ص ١٨٥.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٦٧، ٤٦٩ وما بعدها.

الحكمة، والمعرفة، وطهارة القلب، وزكاة النفس، تيمناً بما نهجه ابن المبارك، والإمام أحمد بن حنبل، وأبو سليمان الداراني.

وإذا كان معظم أتباع مدرسة التصوف السلفي يتحاشون إطلاق تسمية المتصوفة على أنفسهم، بذريعة اشتراك المسلم وغير المسلم بها، وانحراف المنتسبين إلى طائفة المتصوفة عن الشريعة، ولأن الزهد الحقيقي عندهم في القلب ولا يجوز أن يظهره إلى العلن، فإنهم لم يرتادوا أماكن الصوفية من خوانق، ورباطات، وزوايا، ولم يلبسوا المرقعات، وحاذروا أن تتضمن عناوين مصنفاتهم ألفاظاً مشتقة من التصوف، ولو أنهم اعتمدوا لها عبارات شائعة في الأدبيات الصوفية تدل على محتواها الصوفي بشكل دقيق، مثل: «علم السلوك»، أو «أدب الباطن»، أو «فقه القلوب»، أو «رياض الصالحين»، أو «مدارج الصالحين»، أو «لطائف المعارف»، فيما لم يتردد بعض مشايخ التصوف السلفي عن استعمال مصطلحات الصوفية، مثل: تقي الدين ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، وغيرهما، وذهبوا إلى أن استعمال بعض هذه المصطلحات لا يخرجهم عن الشريعة. وفي هذا يقول ابن تيمية: «وأولياء الله هم المتبعون، سواء سمي أحدهم فقيراً، أو صوفياً، أو فقيهاً، أو عالماً، أو تاجراً، أو جندياً، أو صانعاً، أو أميراً، أو حاكماً، أو غير ذلك»^(١).

أما التصوف الآخر، فيختلف عن النوع الأول بتأثره بالفلسفة، وظهرت على ألسنة بعض أركانه، وفي أدبياتهم، جملة أفكار، أبرزها: الحلول والاتحاد، أو الفناء بالخالق حيث ينعدم الفرق بين الخالق والمخلوق، و «وحدة الوجود»، و «الكشف والإلهام». اعتبر بعض الباحثين أن هذا النوع من التصوف يشمل مجموعة مختلطة من التفكير اليوناني، ولاسيما الأفلاطونية المحدثة، والهرمسية، والفيدا الهندية، والإشراقية الفارسية، ويضاف إليها بعض المؤثرات من اليهودية

(١) ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ١١، ص ١١.

الدين، دون أن يكون مخصوصاً بفئة معينة، لها طريقة متميزة في ممارسة طقوسها العبادية، وألفاظها ومصطلحاتها، وآدابها، وسلوكها. وظهرت طرق صوفية في غير مكان من الأقطار الإسلامية تمثلت بأهم رموزها، مثل: شقيق البلخي (ت. ١٨٤/٨٠٠)، ورابعة العدوية (ت. ١٨٥/٨٠١)، وأحمد بن عاصم الأنطاكي (ت. ٢١٥/٨٣٠)، وبشر الحافي (ت. ٢٢٧/٨٤٢)، والحاتر المحاسبي (ت. ٢٤٣/٨٥٧)، وأبو القاسم الجنيد البغدادي (ت. ٢٩٧/٩٠٩)، والحكيم الترمذي (ت. ٣٠٠/٩١٢)، والحسين بن منصور الحلاج (ت. ٣٠٩/٩٢١)، الذي قال صراحة بعقيدة «الاتحاد والحلول»، واتهم بالعديد من مقولات الزندقة، ومات مقتولاً بسبب ذلك.^(١) وكان تصوّف بعض هؤلاء الرموز، وخصوصاً رابعة العدوية، والمحاسبي، والجنيد، يظهر في نظرة خاصة إلى التقوى، ومحاسبة النفس، وتطهيرها من الذنوب، وفي الاجتماع على حلقات البكاء والندم.

٢ - مراتب الصوفية

(١) القطب

يعرف أيضاً بـ «الغوث»، وهو رأس الهرم، وصاحب الوقت ومرآة الحق، ومجلّي النعوت والمظاهر الإلهية، وصاحب الوقت، وعبد الله الجامع، والمبعوث بجميع الأسماء تخلفاً وتحققاً. فهو الإنسان الكامل الذي لم تجتمع كمالات الوجود العقلي والروحي والمادي إلا فيه، و «لا يكون في الزمان إلا واحد يسمى الغوث والقطب، وهو الذي ينفرد فيه الحق ويخلو به دون خلقه، فإذا فارق هيكله المنور، انفرد الحق بشخص آخر، لا ينفرد بشخصين في زمان

(١) أحمد أمين، ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لا. ت. ج ٢، ص ٦٩ وما بعدها؛ رفيق العجم، الغزالي، ص ٤٥٥، ٤٥٦؛ نها ملاعب، المغاربة في دمشق إبان الحروب الصليبية، رسالة دبلوم دراسات عليا في التاريخ، نوقشت في كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الجامعة اللبنانية، بيروت، ٢٠٠٣، ص ١٩٢.

أحوال مريديه ويتفقدهم، ويتابع ظروفهم، وألا يتفاخر أمامهم بالمشيخة، أو بلقب الشيخ.

وعلى الشيخ، كي يُقتدى به، أن يكون علمه مضبوط بالكتاب والسنة، وعلى معرفة واسعة بالعلوم الشرعية والإرشادات والمعاني الصوفية، جامعاً بين الشريعة والحقيقة. فلا يستحق الشيخ المرشد لقبه، حسب الجُنيد، «حتى يأخذ حظه من كل علم شرعي، وأن يتوزع عن جميع المحارم، وأن يزهّد في الدنيا، وألا يشرع في مداواة غيره إلا بعد فراغه من مداواة نفسه، وحتى يكون على علم يهدي به العباد، فإذا مرض مریده، بسبب شبهة في علم التوحيد داواه، وإذا تحيّر من مسألة في مسائل الفقه أفناه. ويشترط أن يكون لديه القناعة بالغنى عن الناس، وأن يخاف ويخشى من العاصي والأدناس، وأن يلازم العمل بالكتاب والسنة، يزن أقواله وأفعاله بميزان الشريعة والطريقة، فإن رأيت منه شيئاً مخالفاً للشرع فاتركه، ... ولا تتخذة مرشداً»^(١).

٣) المريد

المريد اسم فاعل مشتق من فعل «أراد». والإرادة صفة تطلق على هذا الفعل، وهي بدء طريق السالكين، وأول منزلة القاصدين إلى الله، فيكون المريد هو من أراد الوصول إلى معرفة الحق، أو إلى الله تعالى. ولو أن المريد في عُرف المتصوفة من لا إرادة له، فعندهم من لا يتجرد عن إرادته لا يكون مريداً، لأن الإرادة في المصطلح الصوفي هي التجرد لله في السلوك إلى كمال التوحيد.^(٢)

ويطلق على المريد أيضاً اسم «السالك»، لأنه يسير في الطريقة كما يرسمها له شيخه، وحسب إرشاداته، حتى يبلغ، فيطمئن إلى بلوغ غايته، المتمثلة بالحق.^(٣) كما يطلق أهل الشام على المريدين اسم

(١) القشيري، الرسالة القشيرية، ص ٩٠.

(٢) القشيري، المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٣) عامر النجار، الطرق الصوفية، ص ٢٦.

- وثمة آداب يلتزمها المريد في علاقته مع شيخه، منها:
- طاعة المريد المطلقة لشيخه في الظاهر والباطن، وحسن الظن به.
- جلوس المريد في حضرة الشيخ بأدب واحترام، ولا يناديه باسمه من غير لفظ السيادة أو لفظ المشيخة، أو نحوهما، كما على المريد أن يسهر على خدمة شيخه، وتلبية حاجاته، دون تردد أو امتعاض.
- اطلاعه الشيخ على جميع أحواله، والعودة إليه في الأمور التي يلتبس عليه فهمها أو إدراكها، كي يتسنى للشيخ أن يرشده إلى ما فيه الخير والصواب.^(١)

خامساً: مواقف ابن تيمية من المتصوفة

من المعروف أن الإمام أحمد بن حنبل قد حذر من مجازاة الصوفية في مسلكهم، وأنه أخذ على التصوف إشغال الناس بالتأمل والذكر، على حساب الصلاة، ودعوة بعض المتصوفة إلى نظرية الحلول التي حين يبلغها المتصوف يصبح في حل من الالتزامات الشرعية، مما دفع بأبي زرعة، أحد كبار الحنابلة، إلى تصنيف المتصوفة في عداد الزنادقة، وتبعه في ذلك معظم الحنابلة، وعلى رأسهم عبد الرحمن بن الجوزي الذي شن حرباً شعواء على التصوف في كتابه الموسوم بـ «قلبليس إبليس».^(٢)

أما ابن تيمية، الحنبلي النشأة والثقافة، والمعروف بزهده وتصوفه واهتمامه بالتراث الصوفي وانكبابه على دراسته، والتزود من مناهله، فأشاد بكتب الزهد والورع، ودعم آراءه بأقوال شيوخ التصوف، وتشبّع بأفكارهم في المقامات والأحوال، حتى أفرد كتباً مستقلة في دراستها،^(٣)

(١) عبد القادر الجيلاني، الفتح الرباني والفيض الرحماني، ص ١٠٨-١٠٩؛ عبد الوهاب الشعراني، الأنوار القدسية في آداب العبودية، ص ١٧.

(٢) H.Laoust, Op.Cit.,P. 8.

(٣) من مؤلفات ابن تيمية في التصوف: «التحفة العراقية في الأعمال القلبية»، و«كتاب =

وخالف متقدمي الحنابلة باعتباره الذكر، بما هو عنصر تضرع إلى الله، ضروري للصلاة، فإنه يأخذ على السلمي توافقه مع المعتزلة، وميله إلى نظرية الواحدة.^(١)

وبتأثير من التصوف أيضاً، شعر الشيخ ابن تيمية، طيلة حياته، بضرورة انتظام الفرد في الجماعة، وأمعن في الشعور بالإخلاص للحياة الجماعية، حتى أنه امتنع عن الدعوة للتمرد على الحاكم الجائر.^(٢) وبسبب النزوع الصوفي عند الرجل، لم يتردد كثير من مشايخ الصوفية في الثناء عليه، حتى قال فيه عماد الدين الواسطي (ت. ٧١١/١٣١١)، أحد كبار متصوفة عصره: «الشيخ تقي الدين ابن تيمية هو جُنيد وقته».^(٣)

سادساً: ابن تيمية والتصوف الفلسفي

١ - ماهية التصوف الفلسفي الإسلامي

يقصد بالتصوف الفلسفي في الإسلام ذلك اللون من التصوف الذي ينحوا أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية، معتمدين في التعبير عنه لغة فلسفية استقوها من مصادر فلسفية مختلفة، يونانية وفارسية وهندية ومسيحية، وغيرها، مع مراعاة الأصالة، والإبداع، والطابع الإسلامي لمذهبهم. وقد عُرف هذا النوع من التصوف شهرة واسعة، منذ القرنين السادس والسابع للهجرة، على يد أقطابه المجليين مثل: شهاب الدين السهروردي المعروف بالشيخ المقتول، وعمر بن الفارض (ت. ٦٣٢/١٢٣٥)، ومحبي الدين ابن عربي، وعبد الحق بن سبعين (ت. ٦٦٩/١٢٩٧)، وصدر الدين القونوي، وجلال الدين الرومي (ت. ٦٧٢/١٢٧٣)، وفخر الدين العراقي (ت. ٦٩٦/١٢٩٧)، وأوحد الدين الكرمانلي (ت. ٦٩٧/١٢٩٧).

(١) H. Laoust, Op. Cit., P 89- 90, 91.

(٢) H. Laoust, Ibid., P. 90.

(٣) ابن العماد، شذرات الذهب، ج٦، ص ٢٤.

إذا كان مأخوذاً عن السلف الصالح، دون سواهم ممن جاءوا بعدهم. فكان لابن تيمية مأخذ على أبي القاسم القشيري وأبي بكر الكلاباذي، وابن خميس الموصلي، وأبي عبد الرحمن السلمي، وغيرهم من متقدمي الصوفية، لجعلهم الأصل ما روي عن متأخري الزهاد، وأعراضهم عن طريق أهل السلف.^(١)

بيد أن النقد القاسي الذي وجهه ابن تيمية للصوفية طاولت كبار علمائهم ممن سبقوه أو عاصروه، فرمى بعضهم بالزيف والكفر والإلحاد والشعوذة والابتداع، وإفساد النفوس، وأنكر عليهم ما ينشرونه بين أتباعهم من التوسل بالأولياء والصالحين، وكانت له مع بعض من عاصره منهم، ولاسيما أتباع عقيدة ابن عربي، القائلين بوحدة الوجود، مجادلات ومناظرات لم تخل من الحدة، فنجح هؤلاء في تأليب حكام مصر المماليك عليه بلغ حد إيذائه بالقول المقذع، وضربه، وسجنه مرات عدة.

١) نقد آراء الغزالي الصوفية

أشاد أبو حامد الغزالي بالتصوف وجعله الطريق القويم الموصول إلى الله، وذكر ذلك في كتابيه «المنقذ من الضلال»، و«إحياء علوم الدين»، واعتبر التصوف علماً من قسمين: علم المعاملة، وعلم المكاشفة. وأن الأول منهما يقسم إلى علم ظاهر، أي علم الجوارح، وإلى علم باطن يعني بأعمال القلوب، مثل: الصبر، والحب، والشكر، والتوكل، والتوحيد، ونحو ذلك. والجاري على الجوارح، إما عادة، وإما عبادة، والوارد على القلوب التي هي بحكم الاحتجاب عن الحواس في عالم الملكوت، إما محمود وإما مذموم.

أما علم المكاشفة، فيعني ما يطلب منه كشف العلوم فقط، وهو علم الصديقين والمقربين «لم يتكلم فيه الأنبياء مع الخلق إلا بالرمز والإيماء على سبيل التمثيل والإجمال».^(٢)

(١) ابن تيمية، علم السلوك، ص ٣٦٧ - ٣٦٨.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٣، ج ١، ص ٥.

بالمخلوق، أو حلول اللاهوت بالناسوت، إذا كان المخلوق مستعداً لذلك بصفاء نفسه وصقل روحه، فاتهم بالعديد من مقولات الكفر والزندقة، وتنقل بين السجون حوالى سبع سنوات، إلى أن قضى مقتولاً سنة ٣٠٩ / ٩٢٢، بأمر من الخليفة المقتدر العباسي.^(١) وللحلاج أتباع كثير عرفوا بـ«الحلاجية».

أشيع عن الحلاج أنه صاح في حالة جذبه بقوله: «أنا الحق»، وأنه قال، معروفاً بمذهبه في الحلول: من هذب نفسه في الطاعة وصبر على اللذات والشهوات ارتقى إلى مقام المقربين من الله، حيث يتابع صفاء وارتقاءه في درجات المصاافة حتى يصفو عن البشرية صفاء تاماً، عندها يحل فيه روح الإله الذي حل في المسيح، ويحظى بكل شيء يريده، وكأن جميع فعله فعل الله.^(٢) لكن الحلاج تجاوز حدود النظر المسيحي في طبيعة السيد المسيح الإلهية إلى القول إن الإنسان صورة الله التي أخرجها من نفسه في الأزل، وبواسطتها أعلن عن مكنون سره وجماله (خلق الله آدم على صورته ومثاله). وهذه الصورة مؤلفة في مظهرها الخارجي من طبيعتين «الناسوت» وهو الناحية البشرية، و«اللاهوت» وهو الناحية الإلهية. وقد مزجت هاتان الطبيعتان مزجاً تاماً، كما تمزج الخمرة في الماء الزلال، بحيث يمكن القول إن هذه تلك، وتلك هذه.

وفي ذلك، يقول الحلاج:^(٣)

سبحان من أظهر ناسوته سرّ سنا لاهوته الشاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب

(١) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ١٣، ص ٧٠ - ٧٤.

(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، تعليق إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٥ / ١٩٩٤، ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

(٣) الحلاج، كتاب الطواسين، ص ١٣٠.

جميعاً، فلا يديم عليهم إحدى الحالتين، لكنني ليس يستتر عني لحظة، فأستريح حتى استهلك ناسوتيتي في لاهوتيتي، وتلاشى جسمي في أنوار ذاته، فلا عين ولا أثر، ولا وجه ولا خبر»^(١).

وبذلك يكون الحلاج أول من اعترف بفكرة تأليه الإنسان في المجتمع العربي - الإسلامي، واعتباره نوعاً خاصاً من الخلق لا يدانيه في لاهوتيته نوع آخر، مما أحدث انقلاباً بعيد المدى في حركة الفكر الصوفية.

- عقيدة الإتحاد

مفاد كلام أصحاب هذه العقيدة أن الله تعالى يتحد بمخلوقاته في هويته، ووجوده وصفاته، ولا سيما من حيث المحبة والشوق. وبهذه المحبة يتصل المخلوق بالله ويعلو إليه حتى يصل إلى درجة الإتحاد بالذات العلية. وفي هذه الحال يكون المخلوق في غيبوبة، يسمونها المحو، أي فناء ذات المخلوق الفانية في ذات الله الباقية، وحلول الإلهية محلها، أو يسمونها السكر، لأن المخلوق يغيب فيها عن الحس.^(٢)

يقول أبو علي ابن سينا (ت. ١٠٢٩/٤٢٠): «إلا أن الواجب الوجوب الذي في غاية الجمال والبهاء والذي يعقل ذاته بتلك الغاية من البهاء والجمال، ويتعقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة، يكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق، وأعظم لاذً وملتذً»، و: «إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها، وإن عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل، والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض من واهب الصور

(١) أخبار الحلاج، جمع وتعليق ماسينيون، مكتبة القلم- منشورات لاروز، باريس، ١٩٣٦، ص ٢٥ - ٢٦.

(٢) حال وحدة الشهود مرادفة لنوع من أنواع التوحيد، وهي تختلف عن وحدة الوجود التي لا يقصد بها وحدة الألوهية، بل وحدة الحقيقة الوجودية. أبو العلا عفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣، ص ١٨٣ - ١٨٥.

وتوضحت على يد أتباع الرواقية والأفلوطينية حيث عمد هؤلاء إلى رد الكون إلى أصل إلهي، وعدم التسليم إلا بما هو إلهي وروحي. ثم ما لبثت فكرة وحدة الوجود أن استرعت اهتمام النظر الفلسفي والبحث العقلي المعمق، فأضحت باباً من أبواب الفلسفة الإلهي، وسبيلاً لتصوير عقيدة التوحيد تصويراً عقلياً لا يسلم إلا بوجود واحد، بعد أن كثرت محاولات التوفيق بين الموحّد والمتعدّد، وربط اللانهائي بالنهائي.

وإذا كانت فكرة وحدة الوجود قد سرت إلى المجتمع الإسلامي في فترة مبكرة من انتشار الإسلام، بتأثير من الغنوص، أو الغنوصية،^(١) والأفلوطينية، وبعض التعاليم المسيحية، فإن هذه الفكرة قد تحولت إلى اتجاه فكري، منذ القرن الثالث الهجري على يد الصوفية، قوامه القول بالإتحاد، أو حلول اللاهوت بالناسوت.

وما عتمت فكرة وحدة الوجود أن استكملت حضورها، في التراث العربي- الإسلامي، خلال القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، فاستحالت مذهباً في التصوف الإسلامي مكتمل المراحل، ومتماسك الأجزاء، قام على دعائم ذوقية أساساً، بنى عليها الشيخ محيي الدين ابن عربي عقيدته في التصوف، وفصل القول فيها، وعرض لها في العديد من مصنفاته، ولا سيما في كتابه: «الفتوحات المكية» و«فصوص الحكم». ولخص الشيخ محيي الدين مذهبه في وحدة الوجود في العبارة التالية: «سبحان من خلق الأشياء وهو عينها».^(٢)

(١) الغنوصية: كلمة يونانية الأصل (الغنوسيس) معناها المعرفة، ثم أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحياً هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا، أو تذوق تلك المعارف تذوقاً مباشراً بأن تلقى في النفس إلقاء فلا تستند على الاستدلال أو البرهنة العقلية. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص ١٨٦.

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية، القاهرة، ١٣٢٩، ج ٢، ص ٦٠٤.

الإنسان، وهو العقل الذي يعقل عن الله، وهو الملك المطاع الذي قال في رسول الله (ص): إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد، وإن فسدت فسد الجسد، ألا وهي القلب»^(١)، وإن أهم ما يتمتع به القلب من وظائف هو الإيمان وما يتعلق به من ورع وتقوى، سنداً لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمُ تَوَمَّنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾^(٢)، وقوله: ﴿وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٣)، وقوله: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾^(٤)، وقوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^(٥). فالعلم (المعرفة)، أو علم الأسرار، كما يسميه ابن عربي،^(٦) لا يتحصّل إلا من عمل وتقوى وسلوك، ومن يعرفه (العارف) يعرف كل العلوم والحقائق، وفي طليعتها المعرفة بالله والعلم به، وهو أمر لا يدركه كبار الفقهاء من أصحاب المصنفات المنكبين على «التعلم المعتاد» وعماده الدرس والبحث والتمحيص.^(٧)

ويرى ابن عربي أن المعرفة، إذا ما تحصّل مذاقها، (شاع استعمال لفظ المذاق في أدبيات التصوف، فبلوغ المنشود عند المتصوفة (مقام التوحيد) يتم عبر الترقّي من ذوق إلى ذوق.^(٨) تولّد في

(١) ابن عربي، مواقع النجوم، ص ١٤٤.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٦٠.

(٣) سورة التوبة، الآية ٩٣.

(٤) سورة الحج، الآية ٤٦.

(٥) سورة الرعد، الآية ٢٨.

(٦) ابن عربي، الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية، تقديم محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٨، ج ١، ٦٩-٧١.

(٧) ابن عربي، الفتوحات، ج ١، ص ٢٠٧، ٣٢٢، ٣٣٠، ٣٦١-٣٦٣، ٤٠٤، وج ٢، ص ٢٩٤، ٣١١-٣١٤.

(٨) للمزيد في هذا المجال، راجع: ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٦٨-٤٦٩.

بين الخالق والمخلوق إلا بالاعتبار والجهة. فالله حق في ذاته، وخلق من حيث صفاته، وهذه الصفات نفسها عين الذات، وبذلك يجتمع الواحد والكثير، والقديم والحادث، والباطن والظاهر. وفي ذلك يقول ابن عربي: ^(١)

«فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقا بهذا الوجه فاذكروا جمّع وفرّق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر» ولتفسير الصلة بين الواحد والكثير، يقول ابن عربي بأن الذات الإلهية جسم والكثرة أعضاء، أو إنها الواحد والكثرة الأعداد المتفرعة عنها منه، أو إنها المرأة التي تعكس صوراً متعددة، أو إنها بحر الوجود الزاخر والمدركات الحسية أمواجه. وما دام الأمر تجلياً أزلياً أبدياً، فلا محل لمادة أو صورة، ولا لعلّة أو غاية، ولا لاتفاق أو مصادفة، وإنما يسير العالم وفق ضرورة مطلقة، لا يتحدث فيه عن خير وشر، ولا عن قضاء وقدر، ولا عن حرية أو إرادة، لأن الكائنات كلها تخضع لقانون الوجود العام. وفي هذه الحال، لا حساب ولا مسؤولية، ولا مدلول لطاعة أو معصية، ولا لثواب أو عقاب، بل يكون الجميع في نعيم مقيم. أما الفرق بين الجنة والنار فيكون في المرتبة وليس في النوع. ^(٢) ولما كانت الموجودات كلها تجليات إلهية، فإن الإنسان، خليفة الله في أرضه، من أهم مظاهر هذا التجلي، بوصفه العالم الأصغر الذي ينعكس فيه العالم الأكبر، ليس على أساس الاتحاد بالذات الإلهية، أو الفناء في المحبوب (الله)، بل بوحدة الحق بالخلق. ^(٣) ويرى ابن عربي أن الألوهية معنى مجرد وغير شخصي، لا يعرف بتمامه أو يوصف. فصفة الله الوحيدة، عنده، هي الوجود، وقد تضاف إليها صفة العلم، وهذا، أي العلم، مقصور على ذات الله.

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، القاهرة، ١٩٤٦، فص ادريسي.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، فص عزيزي.

(٣) ابن عربي، المصدر نفسه، فص محمدي.

شاعت في دمشق أفكار الشيخ محيي الدين في حياته، لانتشر، بعد وفاته، بوتيرة متسارعة في الشام ومصر، وسائر أصقاع بلاد المسلمين، في مغربها ومشرقها، وانقسم الأعيان، من حكام وعلماء، بين فريق مؤيد لابن عربي وفريق مخالف له، وفريق متأرجح بين هؤلاء وأولئك (ولنا عودة إلى ذلك فيما يلي). ومع ذلك، فقد كثر أتباع ابن عربي من كبار المتصوفة، وبخاصة المغاربة، ومنهم في دمشق: أبو الحسن الحرالي الأندلسي (ت. ١٢٤١/٦٣٨)، وأبو الحسن النميري الششتري (ت. ١٢٦٩/٦٦٨)، وابن سبعين الأندلسي (ت. ١٢٧١/٦٦٩)، والعفيف التلمساني (ت. ١٢٩١/٦٩٠)، وابن هود الأندلسي (ت. ١٣٠٠/٦٩٩).

ب - نقد ابن تيمية العقائد الصوفية الثلاث

شغل صراع ابن تيمية مع الصوفية ردحاً طويلاً من عمره، واحتل حيزاً كبيراً من مؤلفاته، كما نال حظه الوافر في ما كتب عنه في بطون المصادر والكتابات الحديثة. وقد بزر الشيخ تقي الدين نقده العقائد الصوفية، آنفة الذكر، بأنها منافية لمعنى التوحيد، وأن بعض أصحابها يدعون لأنفسهم حالاً يعلمون بها عن التكليف، فرماهم بالبدع، والكفر، والغلو، والمنكرات، بعد أن رأى تكاثر حلقات الصوفية وازدهارها، ومدى تأثيرها في الأوساط الاجتماعية العامة والخاصة في عصره، بما فيهم السلاطين وكبار الأمراء، حيث أضحى شيوخ المتصوفة عندهم أولياء يتقربون إلى الله بهم، لما يزعمون فيهم من قدرة تفوق قدرة بني البشر. فأتبع شيخ الإسلام في هجومه على بعض المتصوفة خطأ تطورياً، استهله برفض ما بدا له من ممارساتهم منافية لروح الإسلام، كزيارة القبور وشد الرحال إلى بيت المقدس، ليشن حرباً شعواء على أصحاب التصوف الفلسفي، ولاسيما القائلين منهم بالحلول، والإتحاد، ووحدة الوجود.

الإتحاد والحلول، ويكون هذا الكلام من الحلاج رداً منه على أهل الإتحاد والحلول.

ـ نقد عقيدة الإتحاد

وفي رده على عقيدة الإتحاد، يقول ابن تيمية، عملاً بما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها، أن الله منزّه عن اتحاد المخلوق به، وأنه مبين للمخلوقات، وليس في هؤلاء شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته، ما أوجب تمييز القديم عن الحادث، وإفراد الخالق عن المخلوق.^(١) فلو صح اتحاد المخلوق بالخالق لكان جوهر الإله مشابهاً لجوهر المخلوق، لكي يتم التجانس، وهذا باطل، باتفاق العلماء الذين يقتدى بهم في الدين، لما فيه من مشابهة الخالق بالمخلوق، ولأن الخالق لو شابه المخلوقات لكان حادثاً، فيما هو منزّه عن الحوادث، وأن قول الاتحادية: إن الله هو عين الموجودات، وحقيقة الكائنات، هو كفر وضلال.^(٢)

وإذا كان ابن تيمية لا يعارض الفناء جملة - وهو ما يشي به تكرار الحديث عن الفناء في مجمل مصنفاته - فيجعل أعلى مقامات الفناء ما هو للكاملين من الأنبياء والأولياء، ومن أنزلت به الكتب، بما هو فناء القلب عن إرادة ما سوى الله، وهو ما يسميه الفناء الديني الشرعي، كما يجعل في درجة أقل الفناء الذي يفقد صاحبه التمييز، ويقع في السكر^(٣) والاصطلام^(٤)، وهذا ما يحصل لكثير من السالكين لفرط انجذاب قلوبهم إلى ذكر الله وعبادته ومحبته، إلا أن الشيخ تقي الدين يبدي تحفظه تجاه الفناء عند الاتحاديين، ومن وافقهم من الفلاسفة،

(١) ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ١٠، ص ٢٢٣.

(٢) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٤٢.

(٣) حول حال السكر، راجع: أبو العلا عفيفي، التصوف، ص ٢٨٢ - ٢٨٦.

(٤) الاصطلام: الاستئصال. ابن منظور، لسان العرب، مادة «صلم»، م ١٢، ص ٣٤٠.

ذكر الله وعبادته ومحبته، وضعف قلوبهم عن أن تشهد غير ما تعبد، لا يخطر بقلوبهم غير الله، بل ولا يشعرون إلا به. أما أكابر الأولياء فلم يقعوا بمثل هذا الفناء، ولا كان هذا حال الصحابة الكرام، وإنما وقع شيء منه بعد الصحابة.

ويتابع الشيخ تقي الدين نقده لعقيدة الاتحاد، فيقول: إذا كان الاتحاد مع بقاء الخالق والمخلوق على ما كانا عليه، قبل حدوثه، فهذا يعني أن الاتحاد بين الاثنين لم يحصل، وكلاهما باق على صفاته كما كان. أما إذا عني بالاتحاد «استحالة إلى نوع ثالث، كما يتحد الماء واللبن، والماء والخمر، فيصيران نوعاً ثالثاً لا هو ماء محض، ولا لبن محض، فهذا لا يكون إلا بعد استحالة أحدهما، وفساد يعرض لذاته. والله تعالى منزّه عن ذلك، فإنه واجب الوجوب بنفسه، قديم بذاته وصفاته، لا يجوز عليه عدم شيء من صفاته، فيمتنع في حقه الاستحالة والفساد بمضمون الدليل أن المخلوق، إما أن يكون مباحثاً للخالق، والخالق مباحث، وإما أن يلزم الحلول والاتحاد وهما باطلان». وكذلك، فإن القائلين بعقيدة الاتحاد لا يميزون بين حق وباطل، أو حلال وحرام، مما يسقط المسؤوليات والتبعات، وفي ذلك تعطيل لأوامر الشرع.^(١)

- نقد عقيدة وحدة الوجود

ارتاب ابن تيمية من عقيدة وحدة الوجود، مثل سائر أنداده من فقهاء الحنابلة، لإسهامها في انبعاث حركة التصوف في بلاد الشام عموماً، وفي دمشق خصوصاً، فخصها بوابل من سهامه، بدءاً من عام ٧٠٤/١٣٠٥، حين كتب رسالته المشهورة إلى المنبجي، حتى بلغ عداؤه لعقيدة وحدة الوجود ذروته بعد خمس سنين، حيث لم يتردد في وصف أصحابها بالضلال، وتشبيههم بالكفار والمشركين، بذريعة أن عقيدتهم تمس العقيدة الإسلامية في جوهرها، ورأى فيها خلطاً بين

(١) ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ٥، ص ٢٧٨.

ولا يتورع ابن تيمية عن رمي أصحاب عقيدة وحدة الوجود بالكفر والضلال، لأنهم، كالاتحاديين والحلوليين، يعطلون الأحكام ويخلعون الرتبة، وأن أقوالهم لا تتفق مع الحقائق التي قررها الإسلام، وعمد إلى نقض دعائمتها العقلية والنقلية، وهما في نظره: أن المعدم شيء ثابت في حال العدم، وأن وجود الخلق هو وجود الحق وعينه،^(١) مركزاً هجومه على ابن عربي، بعد أن أقبل على اعتناق عقيدته كثرة من مسلمي عصر ابن تيمية، فقال: إن كلام ابن عربي «انتظم في شيئين: إنكار وجود الحق، وإنكار خلقه لمخلوقاته. فهو منكر للرب الذي خلق، فلا يقَرُّ برب ولا بخلق، ومنكر لرب العالمين، فلا رب ولا عالمون مربوبون، إذ ليس هناك إلا أعيان ثابتة، ووجود قائم بها. فلا الأعيان مربوبة، ولا الوجود مربوب، ولا الأعيان مخلوقة، ولا الوجود مخلوق».^(٢)

وهاجم ابن تيمية دعوة وحدة الأديان، إحدى متولدات وحدة الوجود عند ابن عربي، والتي روج لها كثير من المتصوفة من أمثال الشاعر الصوفي جلال الدين الرومي،^(٣) وعبد الكريم الجيلي،^(٤) وقال: إنهم مشركون عدلوا بالله كل مخلوق، وجوزوا أن يعبد كل شيء. ومع ذلك، فإنهم يقولون ما عبدنا إلا الله، وهذا مخالف لدين

= الحكم (ج ١، ص ١٩٢، ١٩٥ وج ٢، ص ٧٢)، و"ترجمان الأشواق" (دار صادر، بيروت، ١٩٦٦، ص ٤٣-٤٤)، و"كتاب المعرفة" (تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار المتنبى، باريس - بيروت، ١٩٩٣، ص ٢٨-٢٩، ٤٦، ١٨٨ - ١٨٩. راجع أيضاً: H. Laoust, Ibid., P. 92.

(١) راجع: أبو زهرة، ص ٣٣١ - ٣٣٢، ٣٣٥.

(٢) ابن تيمية، رسالة الرد على الإتحاديين، ص ١٧؛ أبو زهرة، ص ٣٣٣.

(٣) يقول جلال الدين الرومي «مسلم أنا، ولكنني نصراني وبراهمي وزرادشتي، توكلت عليك أيها الحق الأعلى، فلا تنأ عني، ليس لي سوى معبد واحد، أو مسجد، أو كنيسة، أو بيت أصنام، ووجهك الكريم فيه غاية نعمتي، فلا تنأ عني، لا تنأ عني». المثوي، ترجمة كفاي، ص ٣٠٥.

(٤) يقول الجيلي في وحدة الأديان: «فكل هذه الطوائف عابدون الله تعالى كما ينبغي =

جهته، وهذا يخالف الشرع والعقل مع مخالفته جميع أنبياء الله وأوليائه.

وبالعودة إلى كلام ابن عربي في الأنبياء والأولياء، نقع على نصوص في هذا الشأن في كتابه «الفتوحات المكية»، توضح، بما لا يحتمل اللبس، أو الغموض، أو الاحتمال، تفضيل ابن عربي الأنبياء على الأولياء.

من هذه النصوص:

- قال ابن عربي: «إن الله اصطفى من جنس نوعاً، ومن كل نوع شخصاً...، فاختار من النوع الإنساني المؤمنين، واختار من المؤمنين الأولياء، واختار من الأولياء الأنبياء، واختار من الأنبياء الرسل»^(١).

- وقال: «إن شرط أهل الطريق (مشايخ الصوفية) في ما يخبرون عنه من المقامات والأحوال أن يكون عن ذوق، ولا ذوق لنا ولا لغيرنا، ولا لمن ليس بنبي صاحب شريعة في نبوة التشريع، ولا في الرسالة، فكيف نتكلم في مقام لم نصل إليه، أو حال لم نذقه لا أنا ولا غيري ممن ليس بنبي ذي شريعة من الله، ولا رسول؟ حرام علينا الكلام فيه»^(٢).

- وقال: «اعلم أن الرسل أعدل الناس مزاجاً، لقبولهم رسالات ربهم...، فما من نبي إلا بُعث خاصة إلى قوم معينين، لأنه على مزاج خاص مقصور، وأن محمداً ما بعثه الله إلا برسالة عامة إلى جميع الناس كافة، ولا قبل هو مثل هذه الرسالة إلا لكونه على مزاج عام يحوي على مزاج كل نبي ورسول، فهو أعدل الأمزجة وأقومها وأكمل النشآت»^(٣).

- وقال أيضاً: «حضرت في مجلس فيه جماعة من العارفين، فسأل

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، لا. ت.، ج ١، ص ٤٦٥.

(٢) ابن عربي، المصدر نفسه، ج ٢، ٢٤.

(٣) ابن عربي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٥١.

بتأويلات فاسدة وأسانيد واهية عن قوم قالوا في الله ما قد ذكر الله عنهم (يقصد اليهود وقولهم: يد الله مغلولة)، فإذا أورد المذكر هذا في مجلسه مقتته الملائكة ونفروا عنه، ومقتته الله، ووجد الذي في دينه نقص رخصة يلجأ إليها في معصيته، ويقول: إذا كانت الأنبياء قد وقعت في مثل هذا فمن أكون أنا؟ وحاشا، والله، الأنبياء مما نسبت إليهم اليهود، لعنهم الله.

ويخلص ابن عربي إلى القول: «وهؤلاء الذين يرددون افتراءات اليهود نَقَلَة عن اليهود، لا عن كلام الله، لما غلب عليهم من الجهل، فواجب على المذكر إقامة حرمة الأنبياء، عليهم السلام، والحياء من الله، وأن لا يقلد اليهود في ما قالوا في حق الأنبياء، ونَقَلَة المفسرين، خذلهم الله».^(١)

ويضاف إلى ما تقدم، أن ابن تيمية قد جانب الصواب في تمثله لمفهوم الأعيان الثابتة عند ابن عربي، لأنه لم يتعامل معها ضمن سياقها العام في بناء ابن عربي الفلسفي المتكامل لوحدة الوجود، فاعتبر الأعيان الثابتة أصلاً بنى عليه ابن عربي نظريته في الوجود، وتوصل إلى القول بتعارض الأعيان الثابتة مع التوحيد، فيما هي عند الأخير أحد مكونات العناصر الأربعة التي تشكل الوسيط الكلّي، أو الخيال المطلق في فكر ابن عربي.

ولعل هذا الاختزال الذي لجأ إليه ابن تيمية لمفهوم الأعيان الثابتة عند ابن عربي هو ما جعله قاصراً عن فهم مذهب الشيخ محيي الدين ابن عربي في وحدة الوجود ضمن منطقته الداخلي ونسقه الفلسفي الكلّي، ذلك لأن الخيال الكلّي، أو البرزخ في تصور الشيخ محيي الدين، يحتوي على الوسائط الأربع الأولى المتمثلة في الألوهية، والفناء، والحقيقة الكلية، والحقيقة المحمدية.

فالخيال عند ابن عربي من حيث ماهيته الذاتية إنما هو واحد ينأى

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٢، ٢٥٦.

منطوقهما، وفاقاً لمنهجه في تقييم العقل والقائم على «موافقة صحيح المعقول لصريح المنقول»، معتبراً أن نبذ التأويل - بما هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى المرجوح لدليل يقترن بذلك - هو خطوة لازمة لهذا المنهج،^(١) فلا حاجة عنده للتأويل مع وجود العقل السليم، والأدلة القرآنية الواضحة المقنعة للعقل.^(٢) ومع ذلك، لا يعترف ابن تيمية بالأحاديث التي ترد فيها لفظة العقل بمفهومها الفلسفي، أي المراد منها العقل الإنساني كجوهر مستقل قائم بذاته، أو كعنصر من عناصر الاستدلال، واعتبر أن هذه الأحاديث موضوعة باتفاق أهل المعرفة بالحديث، فسعى إلى نقدها لإظهار ضعفها وسقمها.

فالعقل، حسب ابن تيمية، غريزة في الإنسان، ومسماء من باب الأعراض لا من باب الجواهر القائمة بأنفسها، لأن الجواهر القائمة بأنفسها إنما تفعل ولا تنفعل، وتحكم ولا يحكم عليها، والغرائز الإنسانية لا تخرج عن كونها أدوات محركة للنشاط الإنساني. فهي تنفعل إزاء ما يثير فيها من المطالب الملحة، فتتأثر بنشاط الإنسان وتؤثر بدورها في نشاطه، وذلك في حلقة متصلة أوثق الاتصال بقطب الدائرة التي تدور فيها، وهو الجسم المادي، أو الحواس، وهذا ما يتعارض مع مسمى العقل عند الفلاسفة. ذلك أن العقل بمفهوم الفلسفة جوهر قائم بنفسه، وتطلق عليه من الأسماء ما يجعل له من القدرة والجبروت الشيء الفائق لقدرة البشر.

لهذا انتقد ابن تيمية الغزالي لأنه استعار كلمتي الملكوت والجبروت ليطلقهما على عالم النفس والعقل، لأن هاتين اللفظتين تتضمنان من معاني أسماء الله وصفاته ما دل عليه معنى الملك الجبار،

(١) ابن تيمية، موافقة صحيح المعقول لصريح المنقول، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد وحامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٩٥١، ج ١، ص ٥.

(٢) ابن تيمية، نقض المنطق، ص ٢٨.

وإذا كان لابن تيمية مثل هذه المآخذ على العقل إلا أنه لم يقل بمبدأ العقل الديني الرافض كل ما سوى الدين. فثقته المطلقة بوضوح الأدلة والبراهين في الكتاب والسنة جعلته يلتزم بأدلة الدين العقلية والنقلية، طالما أنه لا يثق بالعقل مجرداً عن التجربة القائمة على الممارسة بالحواس والعقل مشتركين، بل يريده أن يكون في مدار الشريعة، متمسكاً بعدم تعارض المعقول الصحيح مع المنقول الصريح، لأن العقل لا يقابل الشرع، وإنما يقابل البدعة. وفي هذا يقول الشيخ تقي الدين:

«المنقول الصحيح لا يعارضه معقول قط. وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع، وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار، كمسائل التوحيد، والصفات، ومسائل القدر والنبوات، والمعاد، وغير ذلك. ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال أنه يخالفه، أما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة. فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول»^(١).

والدليل العقلي عند الشيخ تقي الدين نوعان: دليل حق، ودليل باطل. فالأدلة العقلية التي تدل على صدق الرسول لا يمكن أن يناقضها دليل عقلي حق، أما الدليل المناقض لهذه الأدلة هو حتماً دليل باطل. ويشرح الشيخ نظرته إلى الأدلة العقلية، فيوضح أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا في ما علم العقل صحته، وإنما يطعنون في ما يدعي المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة.

فالأدلة المخالفة للكتاب والسنة هي أدلة يستطيع العقل أن يقدر بصحتها بسهولة، وكل ما عارض الشرع من العقليات يعلم العقل

(١) ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول لصريح العقول، ج ١، ص ٨٦.

١ - في المرتكز الأول لمنهج ابن تيمية في الاستدلال

تعرض فيه ابن تيمية إلى أصول الفلسفة وإلى المنطق بالنقد، زاعماً أن عجز الفلاسفة وبراهينهم عن التوصل إلى العلوم الكمالية، وعدم صلاحية مجمل المنطق الأرسطي في إيصال الفكر إلى الحقيقة في مجال الدين. «فالقول بوجوبه قول غلاته، وجهال أصحابه، ونفس الحذاق منهم لا يلتزمون قواعده في كل علومهم، بل يعرضون عنها، إما لطولها، وإما لعدم فائدها، وإما لفسادها، وإما لعدم تمييزها، وما فيها من الإجمال والاشتباه». فعلوم الفلسفة، عنده، لا حقيقة لها ولا ثمر، مثلها مثل «لحم جمل غث، على رأس جبل وعمر، لا سهل فيرتقى، ولا سمين فينتقى»^(١) وأن كمال النفس إنما يتحصّل بالإيمان بالله والعمل الصالح^(٢).

وفي نقض المنطق صنف الشيخ ابن تيمية كتابين، هما: «نقض المنطق»، و«الرد على المنطقيين»، عرض فيهما لمجمل مباحث المنطق، مناقشاً وناقداً. ومن ذلك: قول المنطقيين: لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس^(٣) ونقض قضية الكلية التي يقوم عليها^(٤) كما نقض قولهم: إن التصورات لا تنال إلا بالحد^(٥) وكذلك حصرهم قيام المنطق على مقدمتين، معتبراً أن الوصول إلى النتيجة أو النتائج قد يحتاج المنطق إلى ثلاث مقدمات، أو أكثر، وربما يُكتفى بمقدمة واحدة^(٦).

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٥، ص ٧١، ونقض المنطق، ص ١٥٥.

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، نشر إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، ١٣٩٧هـ، ص ١٢٢ - ١٤٧.

(٣) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ٨٨؛ ونقض المنطق، ص ١٥٦.

(٤) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ٣٦٨ - ٣٧١.

(٥) ابن تيمية، نقض المنطق، ص ١٨٣ - ١٨٤؛ الرد على المنطقيين، ص ٧ - ٨؛

درء التعارض، ج ٣، ص ٣١٩ - ٣٢٠، وج ٨، ص ٥٢٣.

(٦) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ١٦٧.

معروفاً خاصته مع شخص ما، فيعلم المستدلون أنه أرسل هذا الشيء علامة على أنه (المرسل) قد أرسله.^(١)

(٢) الانطلاق من أن العلم علمان، أحدهما عملي، وهو: «ما كان شرطاً في حصول المعلوم، كتصور أحدنا لما يريد أن يفعله، فالمعلوم هنا متوقف على العلم به محتاج إليه. والعلم الآخر: العلم الخبري النظري، وهو ما كان المعلوم غير مفتقر في وجوده إلى العلم به، كعلمنا بوحداية الله وأسمائه وصفاته وصدق رسله وبملائكته وكتبه، وغير ذلك، فإن هذه المعلومات ثابتة، سواء علمناها أو لم نعلمها، فهي مستغنية عن علمنا بها».^(٢)

لذلك، فإن النظر في مسألة ما نوعان: النظر المطلبي، والنظر الاستدلالي. النوع الأول لا يأتلف والعلم بل يضاده، وهو يعنى بالنظر في المسألة المطلوب حكمها ليطلب دليلها، فقد يجده وقد لا يجده، وهذا نظر في الحكم، كالنظر في مسألة لينال دليلها من القرآن والحديث. أما النوع الثاني فيوجب العلم ولا ينافيه، بوصفه نظراً في الدليل الذي يوصله ويستلزم الدليل، كالنظر في القرآن والحديث لمعرفة الحكم في مسألة ما.^(٣)

وجواباً على وجوب النظر، يرى ابن تيمية أن المعرفة قد تحتاج إلى النظر في حال وتستغنى عنه في حال، وكذلك الحدود، فقد يحتاج إليها حيناً، ويستغنى عنها حيناً آخر، «كالحدود اللفظية، والترجمة قد يُحتاج إليها تارة، وقد يستغنى عنها أخرى، وهذا له نظائر. وكذلك كون العلم ضرورياً أو نظرياً، والاعتقاد قطعياً وظنياً أمور نسبية. فقد يكون الشيء قطعياً عند شخص في حال، وهو عند آخر مجهول فضلاً

(١) ابن تيمية، النبوات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢، ص ٢٦٦ - ٢٧٩.

(٢) ابن تيمية، درء التعارض، ج ١، ص ٨٨.

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٣٥٢ - ٣٥٣.

٥) إن طرائق العلم والمعرفة متعددة ومختلفة باختلاف القائلين بها. فمنهم من حصر العلم بما هو محسوس فقط، وبه، ودون سواه يثبت الاستدلال يقيناً. ومنهم من حصر الاستدلال بالاعتبار والقياس المنطقي فقط، فيما ذهب آخرون مذاهب أخرى. أما ابن تيمية فيجمل طرائق العلم بثلاث:

أ - العلم بواسطة الحس الظاهر والباطن، وهو ما تُعلم به الأمور بأعيانها، على أن «الحسيات الظاهرة والباطنة تنقسم أيضاً إلى خاصة وعامة، وليس ما رآه زيد، أو شمّه، أو ذاقه، أو لمسّه، يجب اشتراك الناس فيه، وكذلك ما وجدّه في نفسه من جوعه وعطشه وألمه ولدّته، لكن بعض الحسيات قد تكون مشتركة بين الناس، كاشتراكهم في رؤية الشمس والقمر والكواكب، وأخص من ذلك اشتراك أهل البلد الواحد في رؤية ما عندهم من جبل وجامع ونهر، وغير ذلك من الأمور المخلوقة والمصنوعة»^(١).

ب - الاستدلال بالنظر والقياس، ويحصل العلم به بعد العلم بالحس، مما أفاده الحس معيناً يفيدّه العقل والقياس مطلقاً. فالكليات تُعلم بالعقل، والمعينات تُعلم بالإحساس.

ج - العلم بواسطة الخبر. فالخبر يتناول الكليات والمعينات والشاهد والغائب. لذلك، فإنه أعم وأشمل، وإن يكن الحس والعيان أتم وأكمل.^(٢) والخبر مركب من العقل والحس،^(٣) وتكمن فائدته مع هذا أو ذاك. فالمخبر عنه إن كان قد شوهد، علم بالحس، وإن لم يكن قد شوهد، فلا بد أن يكون قد شوهد ما له شبه به من بعض الوجوه، «فلا يفيد الخبر إلا بعد الحس والعقل، فكما أن العقل

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٩٢.

(٢) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ٣٦٤، ٤٧٣، درء التعارض، ج ٧، ص ٣٢٤.

(٣) ابن تيمية، درء التعارض، ج ١، ص ١٧٨.

رابعاً: نقد مناهج العلماء المسلمين في العقائد

في ضوء ما تقدم يقسم ابن تيمية العلماء بالنسبة لفهم العقائد إلى أربعة طوائف:

١- الفلاسفة: وقوام قولهم أن القرآن جاء بالطريقة الخطائية والمقدمات الإقناعية التي تقنع جمهور الدّهماء، ويعتبرون أنفسهم أهل البرهان واليقين.

٢- المتكلمون: يذكر الشيخ تقي الدين أنهم يقدمون القضايا العقلية على النظر في الآيات، ويجعلون المحكوم حاكماً. والراجح أنه يقصد المعتزلة، ومن جاراتهم من أهل الكلام.

٣- العلماء الذين لا ينظرون إلى القرآن من جهة ما اشتمل من أدلة هادية مرشدة ومثبتة للحق، بل يعتبرون أن ما في الكتاب من آيات دالة على التوحيد والصفات، من ناحية، أنها أخبار لا أدلة مثبتة. وهؤلاء جعلوا الإيمان بالرسول قد استقر، ولا يحتاج إلى أن نتبينه بالأدلة الدالة عليه. يعيب الشيخ ابن تيمية على هؤلاء العلماء أنهم أعرضوا عن الأصول التي بينها الله تعالى في كتابه، وأنهم لم يلتفتوا إلى وجه الأدلة فيها، ويأخذ عليهم وعلى المتكلمين إعراضهم عن الأصول التي أثبتها الله في القرآن، بما هي أصول الدين وأدلته وآياته.

٤- طائفة أخرى من العلماء، ويقصد بهم ابن تيمية الأشاعرة وإخوانهم الماتريدية، وهؤلاء آمنوا بما جاء في الكتاب والسنة وبكل ما جاء عن السلف، ولهم تفكير فيه. وقد خالفوا الطوائف الثلاث، آفة الذكر، ولكنهم يرون أن أدلة القرآن مجملة، وأنه لا بد من التفصيل، والتحصن بأدلة أخرى لردع المخالفين، لذلك اعتمدوا أدلة أهل الكلام، وانتهوا إلى ما انتهى إليه أولئك، ولم يسلكوا في الاستدلال طريق استخراج الأدلة من القرآن، بل سلكوا المسلك العقلي، واعتمدوا الأدلة العقلية والمنطق في مواجهة خصومهم من أهل الاعتزال، الذين استخدموا الوسائل عينها في المناظرة والإقناع.

الصفات في القرآن، لأن علمه هو القرآن، وأن الأدلة التي كان يعلمها هي أدلة القرآن، ولم يتجاوز ذلك، وكذلك أمر الصحابة، والتابعين، وتابعي التابعين من العلماء والمجتهدين.^(١)

خامساً: موقف ابن تيمية من علم الكلام والفلسفة

ولد ابن تيمية وترعرع في بيئة حنبلية تنبذ عقيدتها علم الكلام والفلسفة، التزاماً منها بنهي إمام الحنابلة عنهما وتحذيره الناس من مجالسة أهل الكلام «وإن ذُتُّوا عن السنة».^(٢) وابن تيمية اتخذ لنفسه نهج شيخه، فرأى في أقوال الفلاسفة أوهام وأخيلة أصابت فكر المسلمين، وسرت إلى عقولهم وسيطرت على مساربها. لذلك، لم يوفر الشيخ مناسبة إلا وطعن فيها على المتكلمين والفلاسفة المسلمين^(٣). وبالغ في النيل منهم، فوصفهم بأنهم أفراخ الفلاسفة، وأتباع الهند واليونان، وورثة المجوس والمشركون، وضلال اليهود والنصارى، والصابئين، ونحو ذلك.

لقد كان الفلاسفة المسلمون يعظمون الفلسفة اليونانية عامة، وفلسفة أرسطو خاصة، ويعتبرونها حقاً كما يعتبرون نصوص الدين حقاً، وأن الحق يشهد للحق ولا يناقضه. لذا، حرصوا على التوفيق بين الدين والفلسفة، أو بين الحكمة والشريعة، في المسائل المتصلة

(١) ابن تيمية، نقض المنطق، ص ٥٧.

(٢) أحمد بن حنبل، العقيدة، رواية أبي بكر الخلال، تحقيق عبد العزيز عزالدين السيروان، دار قتيبة، ط ١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨ ميلادية، ص ٣٥.

(٣) المتكلمون، مفرداها متكلم، وهو الباحث الذي يحاول دائماً إخضاع البرهان المنطقي والدليل العقلي لما يعتقد أنه حق وصواب. أما الفيلسوف فهو الباحث الذي لا يعتقد بشيء، إلا بعد أن يقوم الدليل العقلي، والبرهان المنطقي، على صحته، من دون نظر إلى أية سوابق، أو قليات لديه، حتى ولو لم تكن النتائج التي توصل إليها متفقة مع ميله أو رغبته أو اتجاهه. محمد جعفر شمس الدين، دراسات في العقيدة الإسلامية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٣، ص ٢٥.

المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان، ونذكر شرط الحد الحقيقي، وشرط البرهان الحقيقي، وأقسامهما، على منهاج أوجزه مما ذكرناه في كتاب «محك النظر» و«كتاب معيار العلم»، وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلمه أصلاً.^(١) وقد علق أحد الدارسين على كلام الغزالي، فقال: «غمر الغزالي نفسه في الفلسفة، ولم يستطع الخروج منها، لأنه طلبها ليعرف الحقيقة من ورائها، فكانت نيته في الطلب سبباً في أن أحاط به غمارها، وكان يعيش في أقطارها، فالتقى العلم الشرعي بالعقل الفلسفي، ففلسف الشريعة، أو ألبس الفلسفة لبوس الشرع من حيث يشعر أو لا يشعر».^(٢)

لقد حرص ابن تيمية على تبيان بطلان مزاعم الفلاسفة المسلمين في التوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين، معتبراً أن أرسطو أبعد الفلاسفة اليونان عن الحقائق الدينية. فالفلاسفة المتقدمين كبيتاغور، وسقراط، وأفلاطون، وتاليس، كانوا يهاجرون إلى أرض الأنبياء بالشام، ويتلقون عن لقمان الحكيم، ومن بعده أصحاب داود وسليمان، أما أرسطو، فلم يسافر إلى أرض الأنبياء، ولم يكن عنده من العلم بآثار الأنبياء ما عند أسلافه من الفلاسفة، بل كان عنده قدر يسير من الصابئية الصحيحة، فابتدع تعاليمه القياسية، وصارت قانوناً التزمه أتباعه من المتكلمين والفلاسفة المسلمين.^(٣)

ويرى ابن تيمية أن ما وضعه أرسطو، ومن تبعه من الفلاسفة والمتكلمين المسلمين، في مسألة التوحيد قلل من شأن فكرة الإله وذاته، فلم يعد لها عندهم إلا وجود ذهني. فإذا ما تصوّر العاقل

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ج ١، ص ١٥.

(٢) محمد أبو زهرة، ابن تيمية، ص ٢٣٩.

(٣) ابن تيمية، نقض المنطق، ص ١١٣.

فلكية أو طبيعية أو نفسانية، إلى غير ذلك من الأمور التي وجدوها في الفلسفة، فتمحلوا لها نصوصاً من الدين.

أما منهجهم في بحث الإلهيات، فهو منهج عقلي، يجنح إلى الإفراط أو التفريط، فهم لا يرجعون في العلم بشيء منها إلى هدي الكتاب والسنة، ولا يعرفون من العلوم الكلية ولا العلوم الإلهية إلا ما يعرفه الفلاسفة المتقدمون مع زيادات تلقوها عن بعض أهل الكلام أو أهل الملة.^(١)

ويعتقد ابن تيمية أن علم الشرع من النبوة وحدها، سواء في ذلك أصول العقيدة وفروع الفقه والأحكام العلمية. فما جاءت به النبوة مصدر العلم به وطريق معرفته، ولا طريق سواه، وأن أولئك الذين يضعون مقدمات عقلية تسبق الدراسة الشرعية، ويجعلون ما ورد في القرآن يسير على منهاجها، فيؤولون صريحه ليوافقها، إنما يجعلون العقل فوق علم النبوة، فما يوافق العقل أقروه دون أن يلتفتوا إلى السنة، أو يدركوا أنها شارحة لكتاب الله، وأنها السبيل الوحيد إلى تفسيره.

وفي ذلك يقول الشيخ تقي الدين ما نصه: «يقدمون في كتبهم الكلام في النظر والدليل والعلم، وأن النظر يوجب العلم، وأنه واجب، ويتكلمون في جنس النظر، وجنس الدليل، وجنس العلم، بكلام قد اختلط فيه الحق بالباطل، ثم إذا صاروا إلى ما هو الأصل والدليل في الدين استدلوا بحدوث الأعراض على الأجسام، وهو دليل مبتدع في الشرع».^(٢) ويرد ما أسماه «ضلال المتكلمين والفلاسفة المسلمين» المتأثرين بأرسطو إلى «إعراضهم عن الفطرة العقلية، والشرعة النبوية، بما ابتدعه المبتدعون، مما أفسدوا به الفطرة والشرعة، فصاروا يفسطون في العقلات، ويقرمطون في السمعيات».^(٣)

(١) ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص، ص ٨٤.

(٢) ابن تيمية، مجموع رسائل ابن تيمية، طبعة الخانجي، ص ٤.

(٣) ابن تيمية، النبوات، ص ١٤٨.

ويرى ابن تيمية أن الفلاسفة «المشائين» يدعون إثبات العلة الفاعلة والغائية، ويعلمون ما يجري في العالم من حوادث بأسباب وحكم، لكنه يجدهم عند التحقيق أكثر تناقضاً من أهل الكلام، فلا يثبتون أية علة فاعلة أو غائية، بل تنحصر حقيقة قولهم بأن الحوادث لا يحدث لها، لأن العلة التامة القديمة، عندهم، مستلزمة لمعلولها، ولا يمكن، بالتالي، أن يحدث عنها شيء،^(١) كما أن دليلهم على نفي قيام الحوادث فيه، إما أن يكون نافياً لقيام الصفات به مطلقاً، وإما يخص الحوادث.

فإن كان الأول، ففساد قولهم فيه معروف ببيان فساد حججهم على نفي الصفات، وإبطال ما يذكرونه في التوحيد الذي مضمونه نفي الصفات. وإن كان الثاني (ما يخص الحوادث)، فدليلهم على النفي هو هذا الدليل على امتناع حدوث الحوادث عنه، وفي هذه الحال «ليس لهم أن يثبتوا هذا بهذا، وهذا بهذا، فإنه يكون دوراً، وهذا من المصادرة على المطلوب». ذلك أن نفي الفلاسفة لحدوث الحوادث بذات الله بغيره سواء، فإذا لم يمكنهم نفي ذلك إلا بنفي حلولها بذاته، فيكونوا قد صادروا على المطلوب.^(٢)

كما يرد الشيخ تقي الدين على الآمدي لموافقة قول الفلاسفة في مسألة امتناع حلول الحوادث بذات الله، بربطه قابلية حلول الحوادث بذاته بقابلية الحلول في الأزل، فيقول أن في بطلان ببيان حجة الآمدي وجهين، هما منع لكلتا مقدمتيهما، إحداهما: أنه لو كان قابلاً لحلول الحوادث بذاته، لكان قابلاً لها أزلياً، والمقدمة الثانية: أنه يمكن وجود المقبول مع القبول.

يقال في المقدمة الأولى - والكلام لابن تيمية - لا يجوز التسليم

(١) ابن تيمية، درء التعارض، ط. دار الكتب العلمية، ج ١، ص ١٩٤.

(٢) لمزيد من التفاصيل حول هذه المسألة، انظر: ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٣ - ٢١٢.

العقائد، فتحدث عن العلاقة بين الوجود والموجود، والجبر والاختيار، والقدم بالنوع والحدوث في الجزئيات، وغيرها، بما ينأى عنه منهج القرآن في بيان عقائد الإسلام، حسب ما يقول ابن تيمية في غير مناسبة، فاتهمه خصومه بأنه وقع في شرك الفلاسفة، وظهرت أعراض ذلك على أفكاره لاسيما في مسألتين: قوله بقدم النوع الأساسي، واعتقاده بالعلة الأرسطية خلافاً لأهل السنة.

ومما يؤخذ على ابن تيمية في المسألة الأولى، أنه في معرض تعليقه على كلام ابن حزم الأندلسي في كتاب «مراتب الإجماع» بأن السلف وأهل السنة والجماعة اتفقوا أن الله وحده خالق كل شيء غيره، وأنه لم يزل وحده، لا شريك له، ولا شيء غيره معه، ثم خلق الأشياء كلها كما شاء، أنكر الشيخ ما ذكره ابن حزم، وانتهى إلى ما قرره الفلاسفة من أن الأشياء حادثة بالعين والجزئيات، ولكنها قديمة بالنوع وسلسلة التوالدات، فقال: «قلت: أما اتفاق السلف وأهل السنة والجماعة على أن الله وحده خالق كل شيء فهذا حق. ولكنهم لن يتفقوا على كفر من خالف ذلك. فإن القدرية الذين يقولون أن أفعال الحيوان لم يخلقها الله أكثر من أن يمكن ذكرهم من حين ظهرت القدرية في أواخر عصر الصحابة إلى هذا التاريخ، ... وأعجب من ذلك حكاية الإجماع على كفر من نازع أنه سبحانه لم يزل وحده ولا شيء غيره معه، ثم خلق الأشياء كما شاء، ... ولكن فرق بين حدوث الشيء المعين وحدوث الحوادث المتوالدة شيئاً بعد شيء، فهي قديمة مستمرة».

ويؤخذ عليه في المسألة الثانية مخالفته للأشاعرة، ومن تبعهم من المالكية، والشافعية، والحنابلة، وغيرهم، في إنكارهم الأسباب وقولهم بأن الله يفعل عند الشيء لا به. فالماء- يقول ابن تيمية- ليس سبباً في إنبات الزرع، وإنما هو فعل الله عندما يلتقي الماء بالزرع. وهذه مسألة خلافية لا تحظى بإجماع علماء المسلمين. فابن تيمية، في ما ذهب إليه، يعتقد بالعلة الأرسطية التي قال بها فلاسفة الإسلام، مثل الفارابي، وابن رشد، القائلين بوجود أسباب كامنة في الأشياء أودعها

أما ابن تيمية، فأدلى بدلوه في المنطق الأرسطي، وصال وجال فيه، واتخذ منه موقفاً سلبياً معتبراً إياه من علوم الصابئة، وأنه دخيل على الفكر الإسلامي، وأن إدراك الحقائق الإسلامية لم يكن بحاجة إليه، وأنه ليس بميزان صادق، كما يقول الغزالي، وإنما هو أوهام أو قيود من أوهام، متأثراً في ذلك بما قاله ابن الصلاح في المنطق: «المنطق مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالح وسائر ما يقتدى به... وما يزعمه المنطقي بالمنطق من أمر الحد والبرهان، ففقايع قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن، ولا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية... ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان»^(١).

لقد خصَّص الشيخ في كتابين للمنطق، هما: «نقض المنطق» و«الرد على المنطقيين»، إضافة إلى ما تضمنته بعض مصنفاته الأخرى من مسائل المنطق، مثل: كتاب «درء تعارض العقل والنقل»، وكتاب «القياس في الشرع الإسلامي»، وكتاب «منهاج السنة»، وكتاب «معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول»، وغيرها. ففي هذه الكتب نقد ابن تيمية كثيراً من ركائز المنطق الأرسطي وقضاياه. فنقد الحد الأرسطي، والقضايا الأرسطية، والقياس الأرسطي، مرجحاً الاستقراء عليه، بمنهج سلفي يغيّر منهج من قبله ومن بعده، ممن نقدوا المنهج الأرسطي من المتكلمين والفلاسفة، وصرّح بأن لا فائدة علمية ولا نظرية في منهج هؤلاء وأولئك، وقرّر أنه لا يمكن للمنطق أن يكون وسيلة للوصول إلى اليقين، لأن ثمة من نجح حيثما فشل المنطق في التوصل إلى اكتشاف أسرار الطبيعة وقوانينها، وسهّل حركة العقل في النظر الهادف إلى المسائل المتصلة

(١) ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح، ص ٤٣٥.

الحكمة، أو من المعارف ما يهدي الله به أمة، وهذا من منن الله تعالى على هذه الأمة»، بينما صناعة المنطق تحدث الشك والحيرة والاضطراب لدى المشتغلين بها «فيحشون الأوراق من التكلفات والشطحات ما هو من أعظم الفضول المبتدعة والآراء المخترعة»^(١) لأن المنطق «يطول العبارة، ويبعد الإشارة، ويجعل القريب من العلم بعيداً واليسير منه عسيراً. ولهذا تجد من أدخله في الخلاف والكلام وأصول الفقه، وغير ذلك، لم يغير إلا كثرة الكلام والتشقيق، مع قلة العلم والتدقيق»^(٢).

ويرفض ابن تيمية أن يكون المنطق ميزاناً للعلوم العقلية، يتوقف عليه الاستدلال والاستنتاج، للوصول إلى اليقين، فيقول في ذلك:

«وهؤلاء يقولون: إن المنطق ميزان العلوم العقلية، ومراعاته تعصم الذهن عن أن يغلط في فكر، كما أن العروض ميزان الشعر، والنحو والتصريف ميزان الألفاظ العربية المركبة والمفردة، وآلات المواقيت موازين لها، ولكن ليس الأمر كذلك، فإن العلوم العقلية تعلم بما فطر الله عليه بني آدم من أسباب الإدراك، لا تقف على ميزان وضعي لشخص معين... وجماهير العقلاء من جميع الأمم يعرفون الحقائق من غير تعلم منهم بوضع أرسطو، وهم إذا تدبروا أنفسهم، وجدوا أنفسهم تعلم حقائق بدون هذه الصناعة الوضعية»^(٣).

إلى جانب هذا الوجه السلبي من المنطق عند ابن تيمية، فإن ثمة وجهاً إيجابياً منه، إذا ما أحسن استعماله في حدوده المعقولة. فيعترف الشيخ أن المنطق من جملة العلوم الصعبة والدقيقة التي تقوي الذهن والعقل، فتعطي الإنسان نوعاً من الرياضة العقلية، والفكرية، فيقول:

(١) ابن تيمية، نقض المنطق، ص ١١٤.

(٢) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، نشر عبد الصمد شرف الدين الكتبي، ط. الهند ١٩٤٩/١٣٦٨، ص ٢٧ - ٢٨.

الجبال، وهذا لا يدرك على أن الميزان في أحكامه غير صادق، لكن العقل قد يقف عنده، ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته، ... فيضل العقل في بيداء الأوهام ويحار وينقطع»^(١).

وحاول ابن تيمية أن يضع مناهج علمية قائمة على التجربة والبرهان، كما حاول أن يهدم المنطق الأرسطي ببيان عجزه في مجال المعرفة الإنسانية، مستخدماً في ذلك طرقاً عقلية تستند، أساساً، إلى قانوني التلازم والتخلف في الوقوع، وإلى فهم دقيق للأسماء المشككة (تطلق على الله في موضوع الصفات والأسماء المتواطئة اشتراك اسمين أو صنفين، ذهنياً، في قدر مشترك كلي واحد). وهذه الأمور وغيرها سنتطرق إليها في دراستنا لنقض ابن تيمية للحد، والقياس، والمقامين السالب والموجب، في منطق أرسطو الذي تأثر به جل الفلاسفة وعلماء الكلام المسلمين.

٢ - نقد الحد الأرسطي

يتركز نقد الحد عند ابن تيمية على مقامين اثنين: المقام السالب للحد، والمقام الموجب للحد. مفاد المقام الأول، حسب أرسطو، أن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد، ومفاد المقام الثاني أن الحد يفيد العلم بالتصورات، ويمهد لنقده لهما بسلسلة من الحجج والأدلة العقلية، والأدلة المستقاة من مواقف السابقين من العلماء، والفرق، والطوائف، وردت مستقلة الواحدة عن الأخرى، وأثبتها جلال الدين السيوطي (ت. ٩١١/١٥٠٥) في كتابه «صون المنطق» الذي جاء تلخيصاً للمواضع المنطقية الواردة في كتاب الشيخ تقي الدين الموسوم بـ«نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان».

١) نقد المقام السالب

في نقده لهذا المقام، يوجه ابن تيمية جملة من الحجج، يعتمد عليها كأدلة عقلية منسجمة مع مفهومه العام لمسألة الحد. ويستهلها بقوله عن

(١) ابن خلدون، المقدمة، ط. دار الرائد العربي، ص ٤٦٠.

بسماع الحد. وبناء على ذلك، يقرر الشيخ تقي الدين أن الإنسان قادر على التصور بحد أو دون حد، إذا ما توفرت له المعرفة المسبقة بمفردات الألفاظ ودلالاتها على المعاني المفردة.

ب - وسائل التصورات

من الحجج التي يسوقها الشيخ تقي الدين، في هذا المجال، أن الإنسان يستطيع أن يستغني عن الحد، فهو قادر على أن يتصور جميع الموجودات بوسائل موجودة في ذاته، وذلك إما بحواسه الظاهرة، كما المطر، والبرودة، والحرارة، والطعم، واللون، أو بحواسه الباطنة، كما الجوع، والشبع، والحب، والضغينة، والحزن، والفرح.

ج - الحد وقسمة العلوم والتصورات

في رده على قول المناطقة الأرسطيين بأن من التصورات ما هو بديهي لا يحتاج إلى حد لتصوره، يوافق الشيخ تقي الدين قول المناطقة بأن العلوم قسمين: بديهية ونظرية، ويعتبر أن العلوم البديهية لا تحتاج إلى حد لتصوره، أما العلوم النظرية فتحتاج إلى ذلك الحد. لكنه لا يوافق المناطقة القول بقسمة التصورات إلى نظرية وبديهية، وحقته في ذلك أن العلوم نظرية كانت أم بديهية، إنما تبقى من الأمور النسبية الإضافية التي لا يستوي أمر استيعابها لدى جميع الناس، بسبب الفروقات القائمة ما بينهم لجهة مستوى إدراكهم ومعرفتهم للأشياء والعلوم، كما يختلفون في مدى تصوراتهم لأي علم من العلوم. فما هو بدهي عند شخص ما قد يكون نظرياً عند شخص آخر، والعكس بالعكس. لذلك، لا يمكن تقسيم التصورات إلى نظرية وبديهية، ولا يمكن، تالياً، توسل الحد لإدراك التصورات البديهية والنظرية.^(١)

٢) نقد المقام الموجب

ينطلق الشيخ تقي الدين في نقده المقام الموجب من أن الفلاسفة اليونان، ومن تبعهم من طوائف المعتزلة، والأشاعرة، والكرامية،

(١) السيوطي، صون المنطق؛ ص ٢٠٥.

الإنسانية والنطق، والآخر: العلم بنسبة هذه الصفة إلى الإنسان. فإن كان يعرف هذا التصور وهذه النسبة، يكون قد تصوّر الإنسان دون الحد، وفائدة الحد كفائدة الاسم، وهي تنبيه الذهن إلى الأشياء الموصوفة، بعد أن يكون غافلاً عنها، وهو من قبيل لفت الإدراك، ليحصل بذلك التصور.^(١)

ويتعرض الشيخ تقي الدين للتصورات المفردة، ويرى أنها غير مطلوبة، ولا تُعلم بالحد، لأن الذهن إن كان عالماً بها امتنع طلبها، إذ لا يمكن أن نطلب معرفة ما نعرفه من الأشياء والأسماء. وإن لم يكن الذهن عالماً بها امتنع أيضاً أن يطلبها. ويرجع ابن تيمية الامتناع عن طلب التصورات المفردة إلى سببين:

- أولهما: في حال حصول التصورات في ذهن الإنسان، فلا يكون الحد هو سبب حصولها.

- وثانيهما: إذا لم تكن التصورات حاصلة في الذهن، فإن الحد لا يوجب تصور المسميات لمن لا يعرفها.

أما قول المناطق بأن تصور الحقيقة يكون عن طريق الحد التام، وأن هذا يحتوي على الذاتيات دون العرضيات، فيعترض عليه ابن تيمية، متهماً أصحاب المنطق بأنهم لا يفرقون بين الذاتي والعرضي، وأنهم يقسمون الحد التام إلى لازم للماهية ولازم لوجودها، وهذا مبني على أصليين فاسدين:

- أحدهما: الفرق بين الماهية ووجودها، لقولهم أن للماهية حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها. يقول ابن تيمية: إذا ما تكلمنا في حقائق الأشياء التي هي ماهياتها، مع قطع النظر عن وجودها في الخارج، فإننا نتكلم عن حقائق ثابتة في الذهن، والموجود في الذهن أوسع من الموجود في الأعيان، علماً بأن الحقيقة لا وجود لها خارج الذهن، وأن وجودها الوحيد إنما هو الوجود الذهني،

(١) السيوطي، صون المنطق، ص ٢١٢.

ومن المحال، نالياً، قبول الحد التام كقانون يتعرف الإنسان بواسطته إلى كنه الأشياء وماهيتها.

وعن اشتراط أصحاب المنطق في الحد التام أن تتصور جميع صفاته الذاتية من جهة، وأن تتصور هذه الصفات الذاتية بينه وبين غيره من جهة أخرى. يقول ابن تيمية: إن اشتراط المناطقة ذلك يوجب استيعاب جميع الصفات، وإن اكتفوا بالجنس القريب دون غيره، فهذا تحكم محض. ويتساءل عما يجيب المناطقة إذا ما عارضهم من يوجب ذكر كل الأجناس، أو يوجب حذف كل الأجناس؟ ويستدرك جازماً، فيقول: حتماً لا جواب لهم، إلا أن هذا هو الإصلاح الذي تمشوا عليه وجعلوه من باب الحقائق الذاتية والمعارف. ويعتبر أن حكمهم كحكم من يجعل من شخصين متماثلين مؤمناً وكافراً، أو عالماً وجاهلاً، دون تفريق بين ذاتيهما، بل مجرد أنهم اصطلاحوا على ذلك.

أما قول أصحاب المنطق باستحالة تصور المحدود بغير صفات ذاتية، وأن الذاتي هو ما لا يمكن تصور الموصوف دون تصوره، فيرد عليه الشيخ تقي الدين بالقول: إذا كان المتكلم لا يتصور المحدود إلا إذا تصور صفاته الذاتية أو ماهيته، وإذا لم يعرف أنه لا يمكن تصور الموصوف دون هذه الصفة، فإنه لا يعرف، بالتالي، أنها صفة ذاتية، وتكون، والحالة تلك، معرفته للموصوف موقوفة على معرفته للذاتيات، وهذه الأخيرة متوقفة بدورها على معرفته بأنه لا يمكن تصور محدود بغير هذه الصفات الذاتية. فهذا قول قالوه بمجرد التحكم، دون أن يُبَيَّن على أصل علمي حقيقي للتفريق به بين الذاتي وغيره.^(١)

٣ - نظرية ابن تيمية في الحد

بعد نقضه لمفاهيم الحد الأرسطي، ينتقل الشيخ ابن تيمية إلى عرض نظريته في الحد، وضعها بهدي من مفاهيم مغايرة لمنطق اليونان، أرساها بعض أسلافه من العلماء المسلمين.

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٧٨-٧٩.

الأربع - عبارتان في الإثبات وعبارتان في النفي، لم تغير من مفهوم وتعريف الحد شيئاً.^(١)

ويتساءل ابن تيمية قائلاً: إذا ثبتت صحة الحد على طريقة الطرد والعكس، أفلا يحتاج قيام هذا الحد إلى دليل؟ يجيب الشيخ: أنه إذا كان ليس لأحد أن يدعي شيئاً غير بدهي، وعليه أن يقرنه بالدليل، فإن الحد غير البدهي يحتاج إلى دليل لصدق دعواه يكون منقولاً عن الشارع المتكلم بهذه الأشياء، وليس كما قال الفلاسفة اليونان بأن الحد يفيد تصور الماهية في نفس المستمع دون أي دليل.^(٢)

والأدلة الواجبة التصديق عند ابن تيمية نوعان: أدلة تستند إلى الشرع، وأدلة تستند إلى وسائل الإقناع والقرائن والشواهد.

- النوع الأول من الأدلة الواجبة التصديق، فهو ما ينقل من أحاديث الرسول الثابتة والصحيحة، بالإضافة إلى الإجماع. ومعرفة هذه الأدلة الشرعية واجبة ومفروضة، لأن الحدود، في هذه الحال، تندرج في صلب الدين كإسم الصلاة، والزكاة، والحج، وغيرها.^(٣)

- والنوع الثاني من الأدلة، فيفيد منه الإنسان العلم اليقيني. ويقارن الشيخ بين الأدلة الحسية الملموسة والأدلة العقلية، ويقرر أن خبر الواحد عن أمر عقلي يحتمل الصواب والخطأ، في حين أن الأدلة الحسية والمشاهدة هي قرائن لا تقبل الخطأ.^(٤) من هنا تقدير الشيخ لحاستي البصر والسمع في تحصيل العلم، واعتبارهما الأصل في ذلك، مع تقديم الحاسة الأولى على الحاسة الثانية، لأنه إذا كان السمع أعم وأشمل من البصر، فإن الأخير أقوى وأكمل، وذلك تيمناً بما نقل عن الرسول قوله: «ليس الخبر كالمعاينة».^(٥)

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ١٧.

(٢) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ٣٥٨.

(٣) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ٤٩ - ٥٠.

(٤) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٥) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ٩٦.

يتوصل إلى الحقيقة الجزئية قبل الكلية، وهذه ليست إلا تعديلاً لأفراد جزئية مندرجة تحتها، والبرهان لا يقدم جديداً على الإطلاق، بل فيه مصادرة على المطلوب.

وفي رأي ابن تيمية إن القضايا في العلوم الطبيعية يجب إثباتها بالبرهان والتجربة الحسية والملاحظة للتأكد من صحتها. وطريقته في الوصول إلى اليقين عمدتها اعتبار الغائب بالشاهد، أو قياس ما لم يعلم بما ثبتت معرفته عن طريق مراقبة الظواهر الطبيعية، وربط العلة بتلك الظواهر، فذلك، عنده، أساس لصوغ القوانين العامة التي تساعد على كشف قانون الطبيعة، ومعرفة أسباب ظواهرها، مؤكداً بذلك على أسبقية الاستقراء على القياس، وتبعية الثاني للأول.^(١)

أما قول المنطقيين بأن القضايا المعلومة بالتواتر ليست حججاً يقينية، فيعتبره ابن تيمية أصلاً من أصول الإلحاد والكفر، لأن الأخذ بهذا القول يؤدي بالضرورة إلى إنكار الأخبار المنقولة عن الرسل والأنبياء بذريعة أنها لا تقوم بها حجة، وهذه لا يُوجب فيها البرهان للثبوت من صحتها.^(٢)

٢) نقد الحد الأوسط

ينطلق ابن تيمية في نقده للحد الأوسط بالقول: إن التصديقات قسمان: تصديقات بدهية وتصديقات نظرية، وأن هذه وتلك ليستا مطلقتين كمعايير ثابتة لدى الناس جميعاً. فما هو بدهي عند شخص ما قد يكون نظرياً عند شخص آخر، والعكس صحيح. ثم يقول إن البدهي من التصديقات ما يكفي تصوّر طرفيه (موضوعه ومحموله) في حصول تصديقه، ولا يتوقف على وسط يكون بينهما (الدليل الذي هو الحد الأوسط) سواء كان تصوّر الطرفين بدهياً أم لا، على أن باستطاعة أحدهم تصوّر الطرفين تصوراً تاماً، بحيث يتبين له اللوازم التي لا تتبين

(١) السيوطي، صون المنطق، ص ٢٢٢.

(٢) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٩٩.

الدليل على صحتها وحقيقتها. وكذلك، فمع اعتراف ابن تيمية بأن المقام الموجب هو أدق المقامات، وبصحة تركيب القياس من مقدمتين، إلا أنه لا يرى أن النتيجة التي يصل إليها هذا القياس مفيدة للعلم، لأن بديهية المقدمة أو نظريتها أمر نسبي إضافي بحسب حال علم الناس بها.^(١) وفي هذا تقويض لمبدأ القياس الأرسطي القائم على التسليم بالمقدمات دون دليل، واعتبارها بديهية، والانطلاق بها نحو النتيجة المعلومة سلفاً، على أساس أنه إذا كانت المقدمة الأولى بديهية، وجب أن تكون الثانية مثلها، والاستنتاج بعد ذلك لا قيمة له.

ويخلص ابن تيمية إلى أن القياس قسمان: قياس تمثيلي (انتقال الذهن من حكم معين إلى حكم معين، لاشتراك الحكمين في معنى واحد مشترك بينهما الإنسان)،^(٢) وقياس شمولي (انتقال الذهن من المعين إلى المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره)،^(٣) وأن حقيقة أحد هذين القياسين هي حقيقة الآخر، وإن اختلفت صور الاستدلال. والمقياسان متلازمان، فما يحصل في أحدهما يحصل في الآخر من ظن أو يقين، ولاسيما إذا كانت المادة واحدة مشتركة، وكان الاعتبار بمادة العلم لا بصورة القضية. فإذا كانت مادة العلم يقينية كانت صورة القياس يقينية أيضاً، وكانت النتيجة، بالتالي، يقينية بحد ذاتها، أكان عن طريق التمثيل أو عن طريق الشمول. أما طريق انعقاد القياس وقيامه، فعمدته أن مقدمات القياس لا يمكن أن توضع بتكلف أو تصنع.

فالقانون الذي يعصم الفكر عن الزلل يجب أن يتفق مع معطيات العقل البديهية، وأن البدهيات المعروفة للإنسان تسبق القواعد الموضوعية، وهذه مهمتها الأساسية حفظ العقل من الاتجاهات التي

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص ٣٦٣.

(٢) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٣) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ١١٩.

الفصل السابع

ابن تيمية وفرق الشيعة

أولاً: مدخل

قبض الرسول (ص) في السنة العاشرة للهجرة، وهو مطمئن إلى اكتمال الدعوة ورسوخها في شبه الجزيرة العربية على حساب الوثنية، مؤسساً دولة للإسلام في المدينة تولى قيادتها بنفسه. بيد أن مشكلة خلافة الرسول سرعان ما ظهرت إلى العلن، حتى قبيل دفنه، حين تنادى جمع من أعيان الصحابة من الأنصار (الأوس والخزرج) إلى عقد اجتماع عاجل في سقيفة بني ساعدة لبحث مسألة الخلافة، فأدركهم نفر من أعيان المهاجرين، قوامه أبو بكر، وعمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح، انسحبوا من بين جموع المؤمنين الحافين بجثمان النبي، وناقشوه في الأمر، ونفذوا منه إلى إقناع هؤلاء بمبايعة أبي بكر بالخلافة، الشخصية الهادئة والمعتدلة، وأحد كبار الأوائل المشاركين في الجهاد المستميت الذي قاده الرسول ضد الوثنية في شبه الجزيرة العربية، متذرعين بحديث منسوب إلى الرسول (ص)، ومفاده: «الأئمة من قريش»، وقيل: «الإمامة لا تصلح إلا في قريش».

حصل ذلك في وقت كان علي وآل بيته، وجموع الصحابة والمسلمين، متحلقين حول جثمان الرسول (ص). وحين أتم هؤلاء غسل الرسول ودفنه، وعلموا بما جرى، استنكروا الأمر، وأعلنوا رفضهم لنتائج اجتماع السقيفة، وطالبوا بأحقية أهل بيت الرسول

المتميز الذي عُرف به آل بيت الرسول، أو الحكمة العالية التي أفاضها الله على النبي، وانتقلت منه إلى أعقابيه.

ثالثاً: تعريف التشيع

اختلفت آراء العلماء في تعريف التشيع. فمنهم من قال بأنه من شايح علياً وقدمه على غيره في الإمامة، وإن لم يوافق على إمامة الأئمة الآخرين.^(١) ومنهم من قال بأن الشيعة هم من شايح علياً وقدمه على أصحاب الرسول (ص)، واعتقد أنه الإمام بوصية من الرسول، أو بإرادة من الله تعالى، نصاً أو وصفاً.^(٢)

يعرف الشهرستاني الشيعة بأنهم «الذين شايعوا علياً وقالوا بإمامته نصاً ووصاية، إما جلياً، وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده».^(٣) ويضيف ابن خلدون: إن الشيعة يعتقدون «أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بها بتعيينهم، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليهم تعيين الإمام لهم، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر، وأن علياً هو الذي عينه، صلوات الله وسلامه عليه...».^(٤)

وعليه، فإن النبي، في معتقد الشيعة، قد أوصى لعلي من بعده بالخلافة، بمعنى أن علياً ليس الإمام بطريق الانتخاب، بل بطريق النص من الرسول، وبالتالي، فهو أفضل الخلق بعد الرسول، ومن

(١) الشهيد الثاني، اللمعة الدمشقية وشرحها، النجف، ١٩٦٧، ج ٢، ص ٢٢٨.

(٢) جعفر الخليلي، موسوعة العتبات المقدسة، بيروت، ١٩٦٥، ص ٩١.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ١٠٧.

(٤) ابن خلدون، نفسه، ص ١٩٦ - ١٩٧. وحول بداية التشيع وتطوره، انظر: أبو زهرة، ابن تيمية، ص ١٦٧، أحمد الوائلي، هوية التشيع، مؤسسة أهل البيت، بيروت، ط ٢، ١٩٨٠، ص ١٤ - ١٩.

علّمه باطن القرآن وظاهره، وأطلعه على أسرار الكون وخفايا الغيبات، وكل إمام ورّت هذه الذخيرة العلمية لمن بعده.

فالرسالة الإسلامية عند الشيعة اشتملت على حقائق باطنية لم يكن بالإمكان فهمها من خلال العقل البشري مباشرة، مما يستدعي الحاجة إلى مرشد موثوق دينياً هو الإمام. وهذا، إلى جانب كونه حارساً للشريعة وقائداً للأمة، كما هو معروف لدى أهل السنة، يرى الشيعة فيه مؤتمناً على وظيفة روحية رئيسية تخوله حقاً دينياً بشرح رسالة الإسلام وتوضيحها، وهو أمر لا يستطيع النهوض به إلا أهل بيت النبي، لكونهم ورثة علومه.

والإمام عند الشيعة لا يلزم أن يكون ظاهراً معروفاً، بل يصح أن يكون خفياً عن الناس مستوراً، ومع ذلك تجب طاعته. فالمهدي الذي يهدي الناس، الذي لم يظهر في جيل أو أجيال، فإنه لا بدّ ظاهر، ولن تقوم القيامة حتى يخرج ليعيد الإسلام إلى سابق عهده، ويقيم العدل على الأرض، بعد أم ملئت فساداً، وظلماً، وضلالاً.

أما أهم فرق الشيعة في عصر ابن تيمية، فهي:

(١) الإمامية الإثنا عشرية

الإثنا عشرية، مثلها مثل سائر فرق الشيعة، يقولون بإمامة علي بعد النبي نصّاً ظاهراً وتعييناً صادقاً من غير تعريض بالوصف، بل إشارة إليه بالعين. ويسوقون الإمامة بعد علي في أولاده من السيدة فاطمة وأحفاده بالنص والعصمة والأفضلية، بدءاً من إمامة الحسن بن علي، وإمامة أخيه الحسين، وانتهاء بإمامة محمد بن الحسن العسكري «المهدي»، وهو الإمام الثاني عشر.

انتشرت الإمامية الإثنا عشرية، زمن ابن تيمية، في أنحاء مختلفة من الشام، وخاصة في جبل عامل، ومنطقة البقاع، وجبل كسروان.

في عصر الناصر محمد عرفت العقيدة الشيعية ازدهاراً كبيراً في بغداد زمن المغول الذين شجعوها ورعوها منذ أيام هولاكو، بعد أن

(٢) الإسماعيلية

يمثل الإسماعيليون ثاني أكبر فرقة إسلامية شيعية، وهم ينتسبون إلى إسماعيل الابن الأكبر للإمام جعفر الصادق، بوصفه الإمام السابع من سلالة علي وفاطمة.

بدأت الحركة الإسماعيلية عملها كتنظيم سري يعتمد على مجموعة من الدعاة المنتشرين في غير مكان من العالم الإسلامي، ثم ظهرت إلى العلن إثر نجاح دعائها في تثبيت دعائها في تثبيت دعائمها، بدءاً من الربع الأخير من القرن الثالث/التاسع الميلادي، ناشرين المذهب الإسماعيلي، خلال أقل من ربع قرن، في منطقة شاسعة امتدت من بلاد المغرب غرباً إلى بلاد السند (الباكستان حالياً) شرقاً، ومن جبال الديلم على الساحل الجنوبي لبحر قزوين شمالاً إلى مرتفعات اليمن جنوباً، ليستقر المذهب مرتكزاً شرعياً لدولة مترامية الأطراف (الخلافة الفاطمية)، بدأت في أفريقيا (تونس اليوم) بإعلان الإمام الحادي عشر للمذهب عبد الله المهدي خليفة، ثم انتقلت إلى مصر في زمن الخليفة المعز، الإمام الرابع عشر للإسماعيليين، فنافست الخلافة العباسية السنية المتمركزة في بغداد، على قاعدة أبطال شرعيتها، مدعية لنفسها الأحقية بالخلافة، بانتمائها نسباً إلى فاطمة ابنة الرسول.

انصفت الدعوة الإسماعيلية بهيكلية هرمية على رأسها الإمام، أي الخليفة الفاطمي، المستودع للعدل أو «الحكمة». وهو ينفذ أوامره بواسطة داعي الدعاة المعروف بـ«الباب» لكونه الوسيلة الوحيدة التي من خلالها يحصل التابع على الحكمة. ويقال بأن الإسماعيليين أخذوا مذهب الأفلاطونية الحديثة وطبقوه على مذهبهم الشيعي، متأثرين بما تضمنته رسائل اخوان الصفا من الأفلاطونية، وهم يشكلون، مع السنة والإمامية الإثني عشرية، أكثر الجماعات أهمية داخل الإسلام.^(١)

(١) أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٢٧١ -

وسيرهم إلى مصر. وبذلك قضى بيبرس على «دويلة» الإسماعيلية، وأضحى الإسماعيليون أتباعاً لسلطان المماليك.

ومنذ ذلك الحين، اعتمد الإسماعيليون النزاريون التقية لحماية أنفسهم وعقيدتهم من الاضطهاد، وظهر أئمتهم في أنجوان وسط بلاد فارس، منتصف القرن الخامس عشر الميلادي، على هيئة شيوخ متصوفة، ومن ثم في شبه القارة الهندية، ثم جاهرُوا بعقيدتهم، تدريجاً، بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر. أما المستعلية، وبخاصة الطيبيون منهم (نسبةً إلى الطيب ابن الأمر لأحكام الله الفاطمي) فتمركزوا في اليمن في كنف دولة بني صليح المرهوبة الجانب، ثم انتشروا في بعض المناطق الغربية من شبه القارة الهندية، واستمروا كذلك حتى زمننا الحاضر.

يتوزع الإسماعيليون النزارية، اليوم، كأقلية دينية، في أكثر من خمسة وعشرين بلداً من بلدان آسيا، وأفريقيا، وأوروبا، وأميركا الشمالية، وتميزوا، حيثما حلوا، بالانفتاح على الحداثة في ظل قيادة قادرة ومتبصرة، أقامت مؤسسات اقتصادية وعمرانية وتربوية لطافتهم، ولاسيما سلطان محمد شاه المعروف بأغا خان الثالث، وحفيده الأمير كريم أغا خان الرابع المولود في جنيف عام ١٩٣٦، والذي يحظى باحترام وتقدير من أتباعه، وبمكانة مرموقة في الأوساط الدولية المعاصرة.

(٣) النصيرية

مذهب شيعي يعود بنسبه إلى محمد بن نصير النميري (ت. ٢٥٤ / ٨٦٨) أحد المتصلين قرابة بعلي بن محمد الهادي، الإمام العاشر عند الشيعة الإثني عشرية. يعتقد النصيريون بالمعرفة المطلقة لأئمة أهل البيت، وأن علياً لم يمت ويتنظرون رجعته، ويطلقون عليه صفات من الألوهية، وأن للشريعة ظاهراً وباطناً، وأن باطنها عند الأئمة الذين أشرق عليهم النور، فجعلهم يفهمون حقيقة الشريعة في ظاهرها وباطنهما.

بعد استيلائه على حصون الإسماعيلية جنوب جبل النصيرية، سعى السلطان المملوكي بيبرس جاهداً للضغط على النصيرية كي يغادروا مذهبهم ويعتنقوا مذاهب أهل السنة، لكنه لم يفلح في ذلك، وكذا كان نصيب المنصور قلاوون، وابنه الناصر محمد، إذ تشبث النصيريون بمعتقداتهم، رغم الضغوطات الكبيرة التي تعرضوا لها خلال عصر المماليك، إلى أن تقلصت الضغوطات عليهم نسبياً في زمن العثمانيين.

٤) الموحدون الدروز

ذكر القلقشندي^(١) طائفة الموحدين الدروز (الدريزية) على أنها إحدى فرق الشيعة المنسوبة إلى أبي محمد الدريزي، من أهل موالة الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله^(٢). يطلق أهل هذه الطائفة على أنفسهم اسم الموحدين، وهو ما عرفوا به في كتبهم.

غير أن ما قاله القلقشندي، وغيره من المؤرخين القدامى، ومن اعتمد عليهم من المحدثين، غير صحيح. ويعود خطؤه إلى أن هؤلاء المؤرخين القدامى لم يستقوا معلوماتهم عن هذه الطائفة من مصادرها أو من مصادر موثوق بها، بل، كما يبدو، من أقوال بعض الناس الذين بنوا معلوماتهم على أحكام سياسية أو شخصية مغرضة لا تستند إلى التاريخ. وربما يكون من بعض أسباب ذلك أن طائفة الموحدين (الدروز) من الفرق الشيعية التي اعتمدت التقية شأنها في ذلك شأن جميع الفرق الشيعية وخصوصاً الباطنية، والتي واجهت في تاريخها السياسي كثيراً من الاضطهاد جعلها تمارس التقية السياسية المرخص بها في عدد من الآيات القرآنية كقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَقُولُوا مِنْهُمْ ثَقَفَةٌ﴾^(٣)،

(١) القلقشندي، صبح الأعشى، ج ١٣، ص ٢٤٨.

(٢) لمزيد من التفاصيل، راجع: فرهاد دفتري، مختصر تاريخ الإسماعيليين، ترجمة سيف الدين القصير، دمشق، ٢٠٠١، ص ٢٨١-٣٧٢.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٢٨.

الإمام الفاطمي المعزّ لدين الله، فاتح مصر من الإخشيديين وباني مدينة القاهرة والجامع الأزهر فيها، وذلك عندما دعا القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمد التميمي المغربي، قاضي قضاة المعزّ لدين الله والفقهاء الإسماعيلي المعروف، إلى كون الحاكم بأمر الله خاتم الأئمة. ومفاد ذلك أن القاضي النعمان عدّ المعزّ لدين الله، وهو الملقب بسابع الأسبوعين (الأسبوع الأول يبدأ بالإمام علي، وينتهي بالإمام محمد بن إسماعيل بن جعفر، والأسبوع الثاني يبدأ بعبدالله بن محمد بن إسماعيل وينتهي بالمعز لدين الله)، ممثول الشهر السابع من الحمل الذي به تكمل قوة الجنين، ليولد الجنين «خلقاً آخر» في الشهر التاسع. أما ممثول الشهر التاسع، عند القاضي النعمان، فهو الإمام التاسع الذي هو أيضاً ممثول شهر رمضان الشهر التاسع من السنة.

يقول القاضي النعمان في ما تقدم: «وذلك أن شهر رمضان يكون أيضاً مثل خاتم الأئمة صاحب القيامة... لأن شهر رمضان تاسع شهور السنة؛ وفي الشهر التاسع تضع المرأة الحامل حملها، وفي السابع تكمل قوة الجنين... وقد تقدم القول إليكم إنكم في عصر ذلك. وقيل إن ثالث السابع، وهو ثاني ثانيه الذي يتلوه من بعده هو يكون الخاتم، وهو تاسع، كما يكون وضع الحامل كذلك»^(١).

بناءً على ذلك، تقول الفرقة الحاكمية (الموحدون الدروز) إن الحاكم بأمر الله، وهو الإمام التاسع، هو ممثول شهر رمضان الذي من بعده يكون الفطر، وهو أيضاً ممثول الشهر التاسع الذي به يتم الحمل ويظهر الخلق الآخر. فهو، إذاً، خاتم أئمة التأويل وليس للتأويل إمام من بعده. فلما كان رسول الله (ص) هو خاتم الأنبياء والرسل، فالحاكم هو خاتم الأئمة. بمحمد رسول الله (ص) أتم الله الشريعة لتبدأ

(١) القاضي النعمان، تأويل الدعائم، تحقيق محمد حسن الأعظمي، دار المعارف، ١٩٧٢ م، ج ٣، ص: ١١٢.

وقد وجه الظاهر حملات، حاربت أتباع هذه الفرقة لعدم اعترافهم بإمامته، اتصفت بالقسوة والتنكيل بهم. فاكتمى مذهب التوحيد بما له من أتباع أصليين، وأغلقت الدعوة أمام غيرهم.^(١)

وتنسب إلى الشيعة فرق أخرى، لا مجال للحديث عنها في هذا السياق، نذكر منها: الكيسانية المنسوبة إلى أبي عمرو كيسان، قائد حرس المختار بن أبي عبيدة الثقفي. ظهرت الكيسانية في العراق، ولاسيما في الكوفة، على أثر وقعة كربلاء. وفحوى عقيدتها أن أئمة أهل البيت يتميزون بالعلم الخاص، وأن محمد بن الحنفية، «المهدي المنتظر» يحيط بالعلوم الإلهية كلها، وأن طاعته هي طاعة للقانون الإلهي.^(٢)

رابعاً: تسمية الشيعة بـ «الروافض»

يعود إطلاق اسم الروافض، أو الرافضة، على فرق الشيعة، على الأرجح، إلى أسباب سياسية لا دينية أو معتقدية، علماً بأن المدلول اللغوي لمصطلح الرفض يعني الترك، أو الشيء المتفرد، وجمعه أرفاض.^(٣)

نشأ هذا المصطلح، بمعناه السياسي، متأخراً بعض الوقت، للدلالة على معارضة السلطة القائمة، سواء أكانت حقاً أو باطلاً. وممن استخدم هذا المصطلح معاوية بن أبي سفيان في كتاب بعث به إلى

(١) الأسراني، عمدة العارفين، ج ٣، ص ٣٤ - ٨؛ كمال الصليبي، الدروز في التاريخ، مقدمة بيبليوغرافيا التراث الدرزي، نقلها عن الأصل الانكليزي مروان حمدان، بيروت ٢٠٠١، ص ٦ - ٧؛ فؤاد أبو زكي، الأمير جمال الدين عبد الله التنوخي/ سيرته وأدبه، أطروحة دكتوراه، نوقشت في كلية الآداب والعلوم الإنسانية- الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٩٤، ص ١١٧؛ Sami Nasib Makarem, The Druze Faith, Delmar, New York, Caravan Book, 1974, P. 15 - 16.

(٢) إبراهيم بيضون، الدولة الأموية والمعارضة، مدخل إلى كتاب السيطرة العربية للمستشرق فان فلوتن، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٠، ص ٣٥.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة «رفض»، م ٩، ص ١٥٦ وما بعدها.

ضرر هالك. كما تنوعت أقوال أصحاب الفرق الإسلامية في التقية، فأجازها بعضهم بالقول دون الفعل، وعممها بعضهم إلى الفعل، واختلفوا في وجوبها مطلقاً أو جوازها مطلقاً، فتجب في بعض الموارد، وتجاوز في أخرى.

فالمعتزلة قالوا بجواز التقية في حال الخطر المهلك والخوف من تلف النفس.^(١) وانقسم حولها الخوارج إلى ثلاثة أقسام: فالأزارقة (أتباع نافع بن الأزرق) منعوا التقية، ونددوا بمن يعمل بها، وكفروا القاعدين عن الثورة بوجه الظلم. وأجاز النجدات (أتباع نجدة بن عويمر) التقية في القول والفعل، ولو أدى ذلك إلى قتل النفس التي حرّم الله. أمّا القسم الثالث، وهم الصفورية (أتباع زياد بن الأصفر) فكانوا وسطاً بين هذا القسم وذاك من الخوارج، فأجازوها في القول دون العمل.^(٢)

وفي إجماع أهل السنة، فالتقية جائزة في القول دون العمل، وذهب بعضهم إلى القول بوجوبها في بعض الحالات،^(٣) واقتصر بعضهم على الرخصة بالتقية إذا كان المسلم بين كفر يخشى منهم على نفسه، أو على ماله.^(٤) وقال بعضهم بجواز اللجوء إلى التقية، ليس بين الكفار فحسب، بل أيضاً في حال كان المسلم بين مسلمين شابته حالهم الحال مع الكافرين، أي في حال عدم قدرة المسلم على إظهار عقيدته المذهبية بين مسلمين من فرق أخرى.^(٥)

(١) محمد عبد الرحيم بن محمد الخياط، الانتصار، ط. مصر، ١٣٤٤ هـ، ص ١٢٨.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، تخريج محمد بن فتح الله بدران، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، لا.ت.، ج ١، ص ٩٠.

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين، طبع مصر، ١٣٤٦، ج ٣، ص ١١٩.

(٤) الطبري، تفسير الطبري، ط. مصر ١٩٥٤، ج ٣، ص ٢٢٩.

(٥) علي بن أحمد بن حزم، المحلى، ط. مصر، لا.ت.، ج ٨، ص ٣٣٥. قارن بابين تيمية، منهاج السنة النبوية، دار الكتب العلمية، ج ١، ص ٨.

الظروف، فقد تكون واجبة أو مباحة في ظرف ما، أو محرمة في ظرف آخر.^(١)

سادساً: ابن تيمية و فرق الشيعة

قلما خلا أي من كتب ابن تيمية من نقده القاسي للشيعة، ولا سيما في كتابه «منهاج السنة» الذي قيل أن ابن تيمية كتبه للرد على الشيعة. فلم يترك الشيخ تقي الدين باباً من أبواب عقائد الشيعة إلا وطرقه، فرماهم بالباطنية، ونقض عقيدتهم في التوحيد والإمامة، والعصمة، والغيبة، وأفضلية علي، وأحقية في الخلافة، وعارضها بعقائد المذهب الحنبلي، وغمز من قناة أهل البيت، مبرراً أفعال خصومهم معهم، وتهجم على علماء الشيعة وفقهائهم، ورماهم بأمور باطلة، ليبغ في ذلك مبلغ السباب والشتم، ورمي فرقههم بالزيف، والكفر، والزندقة، والنفاق، متهماً إياهم بالخروج على الإسلام، جاعلاً مذهبهم من تأسيس عبدالله بن سبأ، من يهود اليمن، وأن هذا هو أول المروجين من الناحية العقدية للتشيع، ليخلص إلى أن الشيعة أكثر شراً من اليهود، والنصارى، والمجوس، ومن جميع أهل البدع والأهواء المضلة.^(٢) ومع ذلك، فإنه لم يتورع عن التأثير بما اعتمدوه في موضوع الطلاق لمواجهة خصومه من أهل السنة.

١ - نقض عقيدة التوحيد عند الشيعة

خلاصة عقيدة التوحيد عند الشيعة أن الله واحد، ليس مثله شيء، قديم، لم يزل، ولا يزال سميعاً، بصيراً، حياً، قيوماً، عزيزاً، قدوساً، عالماً، قديراً، لا يوصف بجوهر، ولا جسم، ولا صورة، خارج عن الحدّين: حد الإبطال وحد التشبيه. وهو واحد في الإلهية

(١) الشيخ المفيد، محمد بن أحمد بن النعمان، أوائل المقالات، ط. النجف، ١٩٧٣، ص ٩٧، عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد، طبع بغداد، ١٩٧٧، ص ٤٢، ٥٣؛ أسد حيدر، الإمام الصادق، ط. بيروت، ١٩٦٩، ج ٢، ص ٣١٠.

(٢) حول السبئية، راجع: إبراهيم بيضون، الدولة الأموية والمعارضة، ص ٣٤ - ٣٥.

في نقضه للإمامة عند الشيعة، ينطلق ابن تيمية من أن الإمامة هي من أصول الدين الأربعة عندهم، (التوحيد، والعدل، والنبوة، إضافة إلى الإمامة التي هي أهم مطالب الدين، وأشرف مسائل المسلمين) ويرى أنهم أوجبوا الإمامة لكونها لطفاً في الواجبات. هي واجبة وجوب الوسائل، متسائلاً كيف تكون الوسيلة أشرف وأهم من المقصود؟^(١) يجيب شيخ الإسلام: «أن يقال إن الإمامة أهم مطالب الدين وأشرف مسائل المسلمين، فأبعد الناس عن هذا الأهم الأشرف هم الرافضة، فإنهم قد قالوا في الإمامة أسخف قول وأفسده في العقل والدين...، ويكفيك أن مطلوبهم بالإمامة أن يكون لهم رئيس معصوم يكون لطفاً في مصالح دينهم ودنياهم، وليس في الطوائف أبعد عن مصلحة اللطف والإمامة منه. فإنهم يحتالون على مجهول ومعدوم، ولا يرى له عين ولا أثر، ولا يسمع له حس ولا خبر، فلم يحصل لهم من الأمر المقصود بإمامته شيء. وأي من فرض إماماً نافعاً، في بعض مصالح الدين والدنيا، كان خيراً ممن لا ينتفع به في شيء من مصالح الإمامة. وهكذا تجددهم، لما فاتهم من مصلحة الإمامة، يدخلون في طاعة كافر، أو ظالم، لينالوا به بعض مقاصدهم».^(٢)

ولا يجد ابن تيمية تبريراً في أن يكون الإمام حافظاً للشرع، بعد انقطاع الوحي، لأن ذلك، عنده، حاصل للمجموع، وأن الشرع، إذا نقله أهل التواتر، كان ذلك خيراً من نقل الواحد، ويخلص إلى حصر العصمة بجماعة من الناس دون سواهم، كالقراء، والمحدثين، والفقهاء.^(٣)

٣ - رمي فرق الشيعة بالباطنية والكفر

يذهب ابن تيمية إلى أن حقيقة مذاهب الشيعة هي الكفر

(١) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت، لا ت. ج ١، ص ٢٣.

(٢) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣ - ٢٤.

(٣) أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة، ط. مصر، ١٩٦٩، ص ١٢٠.

وتارة يسمون القرامطة، وتارة يسمون الباطنية، وتارة يسمون الإسماعيلية، وتارة يسمون النصيرية، وتارة يسمون الخرمية، وتارة يسمون المحمّرة، مستدركاً أن هذه الأسماء منها ما يعمهم، ومنها ما يخص بعض أصنافهم،^(١) داعياً إلى عدم الزواج منهم، وألا تُباح ذبائهم، وعدم جواز دفنهم في مقابر المسلمين، والصلاة على من مات منهم. أما قبول توبتهم، إذا أظهروها، فقبولها منهم موضع نزاع بين العلماء،^(٢) وأن قتالهم، إذا امتنعوا، واجب كقتال المرتدين.^(٣)

أما من يسميهم «الغلاة» الذين يعتقدون الإلهية أو النبوة في علي أو غيره، «مثل النصيرية والإسماعيلية»، ومن دخل فيهم من «المعطلة» الذين ينكرون وجود الصانع، أو ينكرون القيامة، أو ينكرون ظواهر الشريعة، كالصلوات الخمس والصيام، ونحو ذلك «فيه درهمهم ويقتلون، فإن قتالهم وإقامة الحد عليهم من أعظم الطاعات، وأكبر الواجبات، وهو أفضل من جهاد من لا يقاتل المسلمين من المشركين وأهل الكتاب»^(٤). وإذا يستثنى ابن تيمية الزيدية مما رمى به سائر فرق الشيعة، فإنه يصر على القول إن أتباع الزيدية هم من أهل البدع.

يعرف ابن تيمية البدعة بأنها: ما خالفت الكتاب والسنة، أو إجماع سلف الأمة، من الاعتقادات والعبادات، أي ما لم يشرعه الله من الدين. وهي عنده نوعان: نوع في الأقوال والاعتقادات، ونوع في الأفعال والعبادات، ويرى أن البدع تتفاوت في مسائل العقيدة والعبادة. فقد تكون باطلاً على قدر ما فيها من مخالفة للكتاب والسنة، وابتعاداً عن متابعة السلف، فهي ليست باطلاً محضاً، ولا حقاً محضاً، وإنما

(١) ابن تيمية، مجموع فتاوى، ٣٥، ص ١٥٢.

(٢) ابن تيمية، المصدر نفسه، ٣٥، ص ١١٠، ١٥٤ - ١٥٦.

(٣) ابن تيمية، المصدر نفسه، ٢٨، ص ٤٧٤ - ٤٧٥.

(٤) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٤٧٤.

يهودياً أظهر الإسلام وأبطن الكفر، فصادف ذلك قلوباً فيها جهل وظلم، وإن لم تكن كافرة، فظهرت «بدعة التشيع التي هي مفتاح باب الشرك، ومأوى الملاحدة والزنادقة الذين هدفهم إفساد الدين»^(١).

يزعم الشيخ تقي الدين أن عقائد الإمامية تقوم على تكفير أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعامة الصحابة، من المهاجرين، والأنصار، والذين اتبعوهم بإحسان، أو ترضى عنهم، أو استغفر لهم، وأنهم يستحلون دماء من خرج عن مذهبهم، ويرون أن نكاح نسائهم وذبائحهم محرمة، وأن كفرهم أغلظ من كفر اليهود والنصارى، لأن أولئك، عندهم، كفار أصليون ومرتدون، وكفر الردة أغلظ من الكفر الأصلي^(٢).

ولأن الإمامية يعتقدون بعصمة الأئمة الإثني عشر من الذنوب والخطأ، وتمجيد مهديهم المنتظر، يرى الشيخ بذلك غلواً، وأشد ضرراً على الدين وأهله، وأبعد عن شرائع الإسلام من الخوارج الحنابلة، ولذلك يلجأون إلى التقية التي هي سيما المنافقين واليهود، يستعملونها مع المسلمين.

ويضيف ابن تيمية أن الإمامية يدعون أن أهل البيت قد خُصوا بعلوم وأسرار، في الأمور الدينية، أو الدنيوية، لم يطلع عليها غيرهم، وأنهم يعطلون المساجد، فلا يقيمون فيها جمعة ولا جماعات، بل يصلون فيها وحداناً، وليس لها عندهم كبير حرمة، وأنهم يبنون ما يسمونه المشاهد على القبور، ويعظمونها أكثر من المساجد^(٣).

٢) في كفرية الإسماعيلية والدرزية حسب ابن تيمية

يقول الشيخ تقي الدين إن الإسماعيلية أخذوا مذهبهم من مذاهب الفرس، وقولهم بالأصلين: النور والظلمة، وأخذوا من مذاهب الروم

(١) ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ٢٧، ص ١٦١.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٧، ٢١٩؛ مجموع فتاوى، ج ٢٨، ص ٤٧٧.

(٣) ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ٢٨، ٤٧٩.

أبناء محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، مدّعياً أنهم من أبناء عبدالله بن ميمون القدّاح، وأن جدهم يهودي في الظاهر وفي الباطن.

وفي إطار حملته على الإسماعيلية، شن الشيخ تقي الدين حرباً شعواء على طائفة الموحدين، الذين أطلق عليهم اسم الحاكمة حيناً، نسبة إلى الحاكم بأمر الله الخليفة الفاطمي، والدروز، أو الدرزية، أحياناً، وقال إن من الإسماعيلية الدروز أتباع أنوشتكين الدرزي، وإن هذا دعا إلى عبادة الحاكم، وأضل جمعاً من الناس، فصاروا يسمون الحاكم الباري العلام ويحلفون به.^(١) واتهمهم، كما اتهم النصيرية، بالغلو في معنى الإشراف الإلهي، والقول بحلول الإله في نفس الإمام. وذكر أن من بين أقطاب دعوتهم الإسماعيلية الدرزية ابن سينا، وأنه كان وأهل بيته من أتباع الحاكم الذي نعتة بالقرمطي العبيدي، ومن أجل ذلك - والكلام لابن تيمية - تعلّم ابن سينا الفلسفة.^(٢)

ويزعم الشيخ الحنبلي أن مذهب الإسماعيلية يقوم على تعطيل الخالق، وأن أصحاب الناموس الأكبر والبلاغ الأعظم الذي هو آخر المراتب عندهم، إنما هم من الدهرية القائلين بأن العالم لا فاعل له، ولا علة، ولا خالق، وأنهم يقولون أن ليس بينهم وبين الفلاسفة خلاف، إلا في واجب الوجود، فإنهم يثبتونه، وهو شيء لاحقيقة له.

ويخلص الشيخ تقي الدين إلى أن الإسماعيلية منافقون، وزنادقة، وكفار، ومرتدون، عن أصل الدين، وأن كفرهم ظاهر لا يخفى على عالم بدين الإسلام.^(٣)

٣) في كفريات النصيرية حسب ابن تيمية

يعتبر ابن تيمية النصيرية من الغلاة لقولهم أن علياً هو الإله في

(١) ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ٣٥، ص ١٦١ - ١٦٢.

(٢) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ٣٥، ص ١٨٦.

(٣) ابن تيمية، منهاج السنة، (تحقيق. محمد رشاد سالم)، ج ٣، ص ٤٥٢ - ٤٥٣، ومجموع فتاوى، ج ٣٥، ١٣٧.

يلتزموا شرائع الإسلام، داعياً إلى عدم جواز دفنهم في مقابر المسلمين، أو الصلاة على من مات منهم، لأنهم ماتوا وهم على الفسق، والكفر، والإلحاد.^(١)

إلى جملة ما قذف به فرق الشيعة من سهام، لا يتورع الشيخ تقي الدين عن اتهام هذه الفرق بالكذب، والجهل بالعلم، وانعدام الخبرة بطرق والمناظرة، ومعرفة الأدلة، والأحاديث والآثار، والتمييز بين صحيحها وضعيفها، وذلك في سياق رده على معاصره جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي الأسدي، المعروف بابن المطهر الحلبي (ت. ٧٢٦/١٣٢٦)،^(٢) أحد كبار علماء الشيعة الإمامية، صاحب كتاب «منهاج الكرامة في معرفة الإمامة»، وإليه يعود نشر المذهب في بلاد فارس.

يقول الشيخ تقي الدين عن ابن المطهر بأنه «سلك مسلك سلفه من شيوخ الرافضة علماء الشيعة، كابن النعمان المفيد (محمد بن محمد، المعروف بابن المعلم) ومتبعيه، كالكرجكي (محمد بن علي بن عثمان) وأبي القاسم الموسوي (الشریف المرتضى) والطوسي (محمد بن الحسن بن علي)، وأمثالهم»، وأن هؤلاء «يعتمدون على نقل مثل أبي محنف لوط بن يحيى، وهشام بن محمد بن السائب، وأمثالهم من المعروفين بالكذب عند أهل العلم».^(٣)

سابعاً: أهل البيت في ميزان ابن تيمية

لا يخالف ابن تيمية ما أجمع عليه المسلمون من تقديم آل الرسول (علي، وفاطمة، والحسن، والحسين) على سواهم من بني

(١) راجع: ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ٣٥، ص ١٤٥ - ١٥٧، ورسالة ابن تيمية إلى الناصر محمد بن قلاوون.

(٢) الصفدي، الوافي بالوفيات ج ١٣، ص ٨٥؛ ابن حجر، الدرر الكامنة، ج ٢، ص ٧١ - ٧٢.

(٣) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ١، ١٣.

العدل،^(١) متهماً إياه بالغض عن ملاحقة قتله عثمان، والحماسة للقتال وسفك الدماء.

ولتعدد مناحي نظرة ابن تيمية السلبية إلى الإمام علي نتوقف عند بعض منها:

(١) نفي ابن تيمية حديث مؤاخاة الرسول لعلي

يطعن ابن تيمية في صحة حديث مؤاخاة الرسول لعلي، ويحكم ببطالانه، ويقول في «المنهاج»: «أما حديث المؤاخاة فباطل، فإن النبي لم يؤاخ أحداً، ولم يؤاخ بين المهاجرين بعضهم من بعض، ولا بين الأنصار بعضهم من بعض، ولكن آخى بين المهاجرين والأنصار».^(٢) ويقول أيضاً: «إن النبي لم يؤاخ علياً ولا غيره، وحديث المؤاخاة لعلي... من الأكاذيب».^(٣)

(٢) التشكيك بحديثي الولاية والإنذار

أ- حديث الولاية:

إذا كان ابن تيمية يجاري سائر المسلمين في صحة القسم الأول من حديث الموالاتة في غدير خم، ونصه: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، لكنه يكذب القسم الثاني من الحديث، ونصه: «اللهم وال من والاه وعاد من عاداه»، رغم أن ما كذبه من هذا الحديث المتواتر قد جمع كثير من العلماء طرقه في أجزاء مفردة، وشهدوا بصحته وتواتر طرقه، وممن رواه أحمد بن حنبل،^(٤) وابن ماجه،^(٥) والنسائي،^(٦) والحاكم النيسابوري.^(٧)

(١) ابن حجر، الدرر الكامنة، ج ١، ص ١٥٥.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٢، ص ١١٩.

(٣) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٧، وج ٤، ص ٧٥.

(٤) مسند الإمام أحمد، ١، ص ١١٩، و ٤، ص ٢٨١، ٣٧٠، ٣٧٢.

(٥) سنن ابن ماجه، ١، ٤٣.

(٦) الخصائص، ص ٢١-٢٧.

(٧) المستدرک، ٣، ص ١٠٩-١١٠.

(٣) في أفضلية أبي بكر وعمر وعثمان بالخلافة

لا يتردد ابن تيمية في القول بأفضلية الشيخين عليّ بالخلّافة، وأنهما أولى بالعدل من كل أحد سواهما من هذه الأمة، وأبعد عن الظلم من كل أحد سواهما،^(١) مدعياً أن بيعة أبي بكر تمت بالإجماع، وأنه لم يكن بين المسلمين في زمن الخلفاء الثلاثة الأول نزاع في الإمامة،^(٢) وأن جميع الصحابة والتابعين كانوا يقولون: إن أبا بكر وعمر أفضل من عليّ، وحتى الشيعة الذين صحبوا علياً كانوا يقولون ذلك، وعليّ نفسه كان، كذلك، لا يعرف لنفسه فضيلة عليّ أبي بكر، وعمر، وعثمان، ولا حق له في الخلافة دونهم.^(٣)

(٤) في حروب عليّ وجهاده

يقول ابن تيمية إن قتال عليّ، في يومي الجمل وصفين، لم يكن بأمر من النبي، وإنما كان رأياً رآه وقراراً اتخذه بنفسه، وأنه بادر معاوية وجمعه القتال في صفين، وقتلهم على طاعته لا على طاعة الله ورسوله، و«أنه ما كان القتال مأموراً به، لا واجباً ولا مستحباً».^(٤) ثم يردف قائلاً: «فمن قدح في معاوية بأنه كان باغياً، قال له النواصب (قوم يتدينون ببغضة الإمام عليّ):^(٥) وعليّ أيضاً كان باغياً ظالماً، قاتل المسلمين على إمارته، وصال عليهم... فمن قتل النفوس على طاعته كان مريداً للعلو في الأرض والفساد، وهذا حال فرعون... فمن أراد العلو في الأرض والفساد لم يكن من أهل السعادة في الآخرة، وليس هذا كقتال الصديق (يقصد أبا بكر) للمرتدين ومناعي الزكاة، فإنّ الصديق إنما قاتلهم على طاعة الله ورسوله، لا على

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٢، ١٣٨.

(٢) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢١٥، ٢١٧، ٢١٨.

(٣) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ٢، ١٣٨، ج ٣، ص ٢١٣، وج ٤، ص ٩٩، ١٠٢.

(٤) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٣، ٢١٤، وج ٣، ص ١٥٦.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، مادة «نصب»، ج ١، ص ٧٦٢.

علياً كان أحفظ للكتاب والسنة، وأعلم بهما من أبي بكر وعمر، بل هما كانا أعلم بالكتاب والسنة منه».

ويصل تمادي شيخ الإسلام في إفتائه من علم علي إلى أن يقول: ليس في الأئمة الأربعة، ولا غيرهم من أئمة الفقهاء، من يرجع إلى علي في فقهه. أما مالك، فإن علمه عن أهل المدينة، وأهل المدينة لا يكادون يأخذون عن علي، أما علم أبي حنيفة والشافعي، فيرجعه ابن تيمية إلى ابن عباس، وأن هذا كان مجتهداً، وكان إذا أفتى بقول الصحابة، أفتى بقول الشيخين أبي بكر وعمر، لا بقول علي.^(١)

٢ - موقفه من قتل الحسين

يحاول الشيخ تقي الدين التخفيف من وطأة قتل الحسين على يد بني أمية، خيرة أحفاد النبي، فهو، إذ يقر بهول الفاجعة، ويظهر الألم لقتل الحسين، مصرّحاً بذلك في قوله: «تمكن هؤلاء الظلمة الطغاة من سبط رسول الله (ص) حتى قتلوه مظلوماً شهيداً»^(٢)، إلا أنه يسعى بأسلوب براغماتي إلى تبرير الجريمة، والتخفيف من ثقل وطأتها على عموم المسلمين، فيقول بأن الأمويين ليسوا بأعظم جرماً من بني إسرائيل. فمعاوية حين أمر بسمّ الحسن، كان ذلك من باب القتال الدائر بينهما^(٣)، وإن قتل يزيد الحسين ليس بأعظم جرماً من قتل بني إسرائيل الأنبياء^(٤)، وأن خروج الحسين على يزيد لم يكن مصلحة في دين أو في دنيا، وكان اجتهداً منه مقروناً بالظن، ونوعاً من الهوى

= ص ١٦٧، السيوطي، النكت البديعات على الموضوعات، دار الجنان، بيروت، لات. ص ٢٨٨ - ٢٨٩.

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٤، ١٤٢ - ١٤٣.

(٢) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤١.

(٣) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢٥.

(٤) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤٧.

والاه، وعاد من عاداه». وقوله (ص): «علي مع القرآن، والقرآن مع علي، لن يترقا حتى يردا علي الحوض»^(١) ومما ذكر عن الرسول أنه قال في جمع من الصحابة: «إن منكم من يقاتل علي تأويل القرآن كما قاتلت علي تنزيله. فاستشرف له القوم، وفيهم أبو بكر وعمر، فقال أبو بكر: أنا هو؟ قال: لا. قال عمر: أنا هو؟ قال: لا، ولكن خاصف النعل»^(٢) ويقصد علي لأنه كان يخصف نعل النبي.

أما أهل البيت، فاتخذوا موقفاً معارضاً من بيعة السقيفة، وتضامن معهم بنو هاشم وجمع من الأنصار، واعتصموا في بيت علي احتجاجاً على ما آل إليه اجتماع السقيفة، مصرين على البيعة لعلي، باعتباره أولى الناس بها، وأن الضغوط التي مورست على علي لمبايعة أبي بكر لم توت ثمارها، فلم يبايع علي، ولا أحد من بني هاشم، إلا بعد وفاة فاطمة، أي بعد مضي ستة أشهر على اجتماع السقيفة.^(٣)

ويستند علماء الشيعة في ردهم على ابن تيمية، في مسألة الإجماع على بيعة أبي بكر، إلى ما تردد في المصادر من أن الخليفة عمر ألقى في أواخر ولايته خطبة صرح فيها بأشياء من أسرار بيعة «السقيفة»، فوصف تلك البيعة بأنها كانت «فلتة»، ولكن الله وقى

(١) الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، حیدر آباد، الهند، ٣، ص ١٢٤.

(٢) ممن ذكروا هذا الحديث: أحمد بن حنبل، مسند أحمد، ج ٣، ص ٨٢؛ ابن حبان التميمي، الثقات، حیدر آباد، الدکن، ١٩٧٣، ج ٩، ص ٤٩؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک، ج ٣، ص ١٣٢؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٣١، ج ٨، ص ٤٣٣، وابن كثير، البداية والنهاية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨، ج ٧، ص ٣٧٥، وابن حجر الهيتمي، الصواعق المحرقة، تحقيق عبد الوهاب اللطيف، مكتبة القاهرة، ١٩٦٥، الباب رقم ٩، ص ١٣٢.

(٣) ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، مكتبة ومطبعة مصطفى بابي الحلبي، مصر، ١٩٦٩، ص ١٢ - ١٦؛ ابن الأعمش الكوفي، الفتوح، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦ هـ، ج ١، ص ١٣.

٣ - رد الشيعة على ابن تيمية في مسألة التوحيد

أثار اتهام ابن تيمية الشيعة بالتجسيم - وهو ما رُمي به الشيخ تقي الدين نفسه من معظم الفرق الإسلامية التي جادلها وجادلته، فوسمته بـ«شيخ أهل التشبيه والتجسيم»، وظل هذا اللقب لصيقاً به في حياته وفي مماته، نافح عنه من غير طائل لإبعاد شبهته عنه - شهية علماء الشيعة للرد عليه، فأجمعوا على مجاهرته بالتزيه، وأن عقيدتهم في التوحيد مرتكزة إلى القرآن والسنة، وهي، لذلك، صافية كل الصفاء وبعيدة كل البعد عن التجسيم والتشبيه، واحتكموا إلى القارئ بإحاطته إلى كتبهم في عقيدة التوحيد، كما استحضر بعضهم، في الرد على الشيخ تقي الدين، مواقف علماء السنة ممن قرأوا كتبه واطلعوا على فتاويه. من ذلك ما قاله تقي الدين السبكي الشافعي، نظماً، متبقداً عقيدة ابن تيمية، لما تضمنته من حشو، وتجسيم، وخلطه الحق بالباطل، وإتباعه ما ينقله أهل الحشو من أحاديث لا تستند إلى تحقق. قال السبكي في ابن تيمية:

«يخالط الحشو أئى كان فهو له حثيث سير بشرق أو بمغربه
يرى حوادث لا مبدا لأولها في الله! سبحانه عما يظن به
لو كان حيّا يرى قولي ويفهمه رددت ما قال أقفوا إثر سبسه
كما رددت عليه في الطلاق وفي ترك الزيارات رداً غير مشتبه
وبعده لا أرى في الرد فائدة هذا وجوهره مما أضرب به»^(١)

وحول موقف ابن تيمية من رفض الشيعة الجبرية والقدرية، يرى الشيعة بأن عقيدة القدر في الأفعال الاختيارية مخالفة للوجدان والفترة والعقل، فلو صح ذلك لكان القدر حجة لكل مذهب وكافر ومشرك، ولقبح العقاب مطلقاً على الذنوب. وحين يحاول ابن تيمية أن يتفلسف من قيود الرد الآنف، بقوله: إن مقصوده «ليس القدر حجة لابن آدم

(١) تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٦، ص ١٦٠.

ويعين لهم مقاصد الشرع. ويستشهدون على ذلك بما ورد في سيرة الرسول (ص)، حيث عُرف عنه أنه ما كان يخرج في سفرة، ولو ليوم واحد، إلا ويستخلف على المدينة، فكيف يترك أمر أمته، من بعده، عرضة للأهواء والفتن، دون أن يوصي، أو يرشح لخلافته شخصاً يتدبر شؤونها الدينية والدنيوية؟

ويرى علماء الشيعة، في ردهم على ابن تيمية ومن جاراه من العلماء، أن مسألة الوصية مصدرها القرآن والسنة، وأن القرآن أشرك علياً بالولاية العامة، وجعل إمامته امتداداً للنبوة بعد وفاة الرسول، مستندين في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^(١)، وأن نزول هذه الآية اختص بعلي.

وفي السنة النبوية، يعتبر الشيعة أن ما جاء فيها من الأحاديث الداعمة لما ذهبوا إليه في مسألة إمامة علي، فمثبتة في كتب الصحاح الموثوقة. منها: أنه لما نزل على الرسول قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾^(٢) جمع النبي أقاربه على طعام وعددهم أربعون، وطلب منهم أن يؤازروه على الدعوة، فلم يقم إليه إلا علي، فأخذ برقبته، وقال: هذا أخي، ووصي، وخليفتي فيكم. فقام القوم يضحكون، ويقولون لأبي طالب: قد أمرك أن تسمع لابنك وتطيع.^(٣)

أما عصمة الأئمة، فأمر مفروغ منه عند الشيعة. فالعصمة في عقائدهم صفة ملازمة للإمام، وأثبتوها بأدلة عقلية ونقلية. فالأدلة العقلية على عصمة الإمام، عند الشيعة، ثلاثة:

أولها: أن الممكنات تحتاج في وجودها وعدمها إلى علة ليست من جنسها، إذ لو كانت من جنسها لاحتاجت إلى علة أخرى واجبة

(١) سورة المائدة، الآية ٥٥.

(٢) سورة الشعراء، الآية ٢١٤.

(٣) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ٣٢٠-٣٢١.

أولي الأمر الواجب طاعتهم يجب أن تكون أوامرهم موافقة لأحكام الله، وأن ذلك لا يستقيم إلا بعصمتهم، لأن وقوع الخطأ منهم يتنافى وأمر الله بالطاعة لهم.^(١)

وكذلك، فإن قوله تعالى لابراهيم: ﴿إني جاعلك للناس إماماً﴾ قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين^(٢) يدل، حسب أحد الدارسين، على العصمة، لأن المذنب ظالم ولو لنفسه،^(٣) لقوله تعالى: ﴿فمنهم ظالم لنفسه﴾.^(٤)

ويذهب علماء الشيعة، سنداً لما أثبت في مسند الإمام أحمد، ومسند أبي داود، وتفسير الطبري، وسنن الترمذي، وخصائص النسائي، والاستيعاب لابن عبد البر، وغيرها من كتب السنن والصحاح والتفسير، إلى أن الله خص النبي وأهل بيته بالعصمة،^(٥) فجاء في التنزيل: ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾.^(٦)

أما قول ابن تيمية بأن الشيعة الإمامية يكفرون أبا بكر، وعمر، وعثمان، وأنهم يستبيحون دماء من والاهم، وما إلى ذلك، فيرد عليه الشيعة بأنهم مع إقرارهم بأحقية علي بالخلافة، فإن الإمامة أصل من أصول مذهبهم فحسب، لا أصل من أصول الدين، وأن من أنكرها من

(١) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام، طبع أكسفورد، ١٩٣٤، ص ٨٥.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٢٤.

(٣) راجع أيضاً: أحمد الوائلي، هوية التشيع، مؤسسة أهل البيت، بيروت، ١٩٨١، ص ١٤٦.

(٤) سورة فاطر، الآية ٣٢.

(٥) راجع أيضاً: مرتضى الفيروز آبادي، فضائل الخمسة من الصحاح الستة، طبع النجف، ١٣٨٣ هـ، ج ٥، ص ٢١٩ وما بعدها؛ أحمد الوائلي، المرجع السابق، ص ١٤٧.

(٦) سورة الأحزاب، الآية ٣٢.

وفي منازل أصحاب اليمين، ومنهم دون ذلك، ومنهم من ارتد عن الإسلام.^(١)

ومع ذلك، امتدح أحد كبار علماء الشيعة الصحابة، متجاوزاً ما امتدحهم به ابن تيمية، فقال: «إن الصحابة، بوصفهم الطليعة المؤمنة والمستنيرة، كانوا أفضل وأصلح بذرة لنشوء أمة رسالية، حتى أن تاريخ الإنسان لم يشهد جيلاً عقائدياً أروع وأنبل وأظهر من الجيل الذي أنشأه الرسول القائد».^(٢)

٥ - رد الشيعة على موقف ابن تيمية من «الأحاديث الجياد»

لا يجادل أهل الشيعة، وكذلك أهل السنة، في ما خص به الرسول عليّاً من محبة وتقدير، وأنه لم يوفر مناسبة إلا ولفت إلى ما يُحبّب عليّاً إلى الناس، مبرزاً ما يجتمع في شخصه من خصال وقيم، معتبراً إياه خير من يستطيع أن يتم شروط الرسالة من بعده. وأسباب ذلك كثيرة، منها أن عليّاً ولد في الكعبة، وكان أول من رأت عيناه إلى النبي وزوجه خديجة وهما يصليان، وأول عربي وأعجمي صلى مع الرسول، وهو الذي كان معه لواؤه في كل زحف، وصبر معه يوم فرّ غيره عنه، وامتلأ لأمره، والغبطة تملأ نفسه، يوم نام في فراش الرسول حينما استهدفته قريش بالقتل، فكان مبيتة في فراش النبي تزكية للدعوة وحافزاً على الجهاد الطويل، وهو الذي غسله وأدخله في قبره.^(٣) كما أن ما قام به علي لرفع راية الإسلام، وخصوصاً حين انبرى لمبارزة أبطال قريش، بعزم وثبات، وفعل فيهم الأفاعيل، ضمن شروط الفروسية الشريفة، مسهماً في إعادة الأمل إلى المسلمين بالنصر

(١) جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة، الدار الإسلامية، بيروت ١٩٨٩، ج ٢، لات. ٩٤٠؛ صائب عبد الحميد، ابن تيمية، ص ٢٦٨.

(٢) محمد باقر الصدر، بحث حول الولاية، المجموعة الكاملة، دار التعارف، بيروت، ١٩٩٠، ج ١١، ص ٤٨.

(٣) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٢١، ص ٢٧٠.

فإنهم يدعمون إعتقادهم في أفضلية علي بالخلافة بآيات من القرآن الكريم.

من ذلك: قولهم بأن نص الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾^(١) قد نزل في علي لما تصدق بخاتمته وهو راكع في الصلاة، وأن صدقة التطوع تسمى زكاة، وأن ما يعتقدونه في أسباب نزول الآية يحظى بإجماع أهل العلم من المفسرين.^(٢)

وكذلك، فإن الشيعة يؤكدون على صحة حديث الإنذار فيما سمي بـ «يوم الدار»، وأن هذا الحديث جرى تحت سمع وبصر كبراء قريش من أقرباء الرسول، متزامناً مع الأمر الإلهي بإنذار العشيرة، تكريساً للتلازم والتكامل بين الدعوة والإمامة،^(٣) وهم يستندون في ذلك إلى ما ورد في كتب الحديث والتفسير والسنن، إضافة إلى كتب التاريخ.^(٤)

(١) سورة المائدة، الآية ٥٥.

(٢) راجع على سبيل المثال: أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ١٩٨٣، ج ٢، ص ٦٧٨؛ الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن (تفسير الطبري)، ج ٦، ص ١٨٦؛ الفخر الرازي، تفسير الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا ت، ج ١٢، ص ٢٦؛ البغوي، معالم التنزيل في التفسير والتأويل (تفسير البغوي)، دار الفكر، دمشق ١٤٠٥ هـ، ج ٢، ص ٢٧٢؛ ابن الأثير، جامع الأصول، تحقيق محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٤، ج ٩، ص ٤٧٨؛ محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تصحيح أحمد عبد العليم البردوني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ٦، ص ٢٢١ - ٢٢٢؛ السيوطي، لباب المنقول في أسباب النزول، دار إحياء العلوم، بيروت، ١٤٠٦ هـ، ص ٩٣.

(٣) ادريس الحسيني، الخلافة أزمة تاريخ أم أزمة مؤرخ؟، دار النخيل، بيروت، ط ٢، ١٩٩٥، ص ٢٦ - ٢٧؛ محمد الكثيري، السلفية، ٦٩٣ - ٦٩٤.

(٤) من كتب التاريخ على سبيل المثال: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ٢١٩ - ٣٢٠؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٩٦٧، ج ٢، ص ٤١ - ٤٢.

من الهموم وأمناً للبلاد ويأمر بكرهية الحرب، وينهى عن القتال حتى في أضيق حدوده المتمثلة بالمبارزة، لـ «أن الحرب عدوان»، كما أنها تتلف الحق، وتغطي الباطل.^(١)

ومع ذلك، فإن نزوع علي إلى السلم لا يعني الاستسلام والخضوع لمشية المفسدين. ففي هذه الحال، تصبح الحرب ضرورة لصون الدين، وإنصاف المظلومين، والانتصار لحق مغضوب، أو مال منهوب، أو كرامة مباحة، أو دم مهدور، شريطة ألا تكون الغاية من الحرب النصر بحد ذاته، ولا الانتقام، ولا الأذى، ولا الإساءة إلى أسير أو جريح، أو مُدبر، أو امرأة، أو طفل، أو شيخ، وأن لا يُصار إليها إلا بعد استنفاد المساعي لحل المشكلات العالقة سلماً، وإذا أصرروا على القتال، تُرك لهم أمر مباشرتها، فإن هم فعلوا حاربهم. فمن وصية الإمام علي لعسكره قبل وقعة صفين: «لا تقاتلوهم حتى يبدأوكم، فإنكم، بحمد الله، على حجة، وترككم إياهم حتى يبدأوكم حجة أخرى لكم عليهم. فإذا كانت الهزيمة، بإذن الله، فلا تقاتلوا مُدبراً، ولا تصيبوا مُعوراً، ولا تُجهزوا على جريح، ولا تهيجوا النساء بأذى، وإن شتمن أعراضكم وسببن أمراءكم».^(٢)

وحينما ألح الزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله في إنكاربيعة علي، وتأليب أنصاره عليه، والتجني عليه في وقعة الجمل، بتحريض من أم المؤمنين عائشة التي كانت على رأس الجيش المعارض لعلي، خرج علي إلى زبير وطلحة، وناداهما أن يخرجوا إليه، فخرجا، فدنا منهما حتى اختلفت أعناق دوابهم، وذُكرهما بالعهود وأيام الأخوة والسالفات، ثم تكلم معهما فيما اختلفوا فيه، وتوافقوا على الصلح، وافترقوا عن موقفهم على ذلك، ورجع علي إلى عسكره، وطلحة

(١) علي بن علي طالب، روائع نهج البلاغة، اختارها ورتبها وقدم لها جورج جرداق، دار الغدير، بيروت، ١٩٩٦، ص ١٥٩.

(٢) علي بن أبي طالب، المصدر نفسه، ص ١٢٩.

لكم إلا خديعة ودهناً، ومكيدة... أما أنا، فإن تطيعوني تقتلوا، وإن تعصوني، فاصنعوا ما بدا لكم!«^(١) كما قال في رفع معاوية وصحبه المصاحف على أسنة الرماح: «هذا أمر ظاهره إيمان وباطنه عدوان، وأوله رحمة وآخره ندامه»^(٢).

ومع ذلك، قرر معظم أنصار علي وقف القتال، فيما ألحت فئة منهم على متابعتهم، وكادت الفتنة أن تقع بين أنصار علي، فاضطر إلى القبول بالتحكيم، بعد أن كان قد شارف على النصر، فكان الحكم الماكر لا الحكم العادل.

٧ - الرد على تجرؤ ابن تيمية على علم علي وعدله

في ردهم على ابن تيمية في مسألة علم علي وعدله، لا تفوت الشيعة القرائن والدلائل، ولا إعمال الفكر لدفع تجرؤ الشيخ تقي الدين على ما لا يُشق للإمام فيه غبار، وهذا أمر تعرفه العامة والخاصة.

لقد نشأ علي وترعرع في كنف النبي، ابن عمه، وتلمذ له، وتأثر بأخلاقه وعلمه وأسلوبه في النظر إلى حياة الدنيا والآخرة، حتى قال فيه الرسول: «أنا مدينة العلم وعلي بابها»^(٣) وقول الرسول لا يبتته: «أما ترضين أن أزوجهك أقدم أمتي سلماً (إسلاماً) وأكثرهم علماً، وأعظمهم حِلماً»^(٤) وما أخرج عن عائشة حين ذكر علي عندها، فقالت: «أما أنه أعلم من بقي بالسنة»^(٥).

فعلي كان يتقن القرآن نصاً، ويحييه جوهراً وممارسة. أما الحديث، فكان مرجعاً ثقة فيه لمرافقته النبي أطول زمن رافقه فيه

(١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٥، ص ٤٨ - ٦٣.

(٢) الإمام علي، روائع من نهج البلاغة، ص ١٤١.

(٣) الترمذي، سنن، ج ٥، ص ٦٣٧؛ الصفدي، الوافي، ج ٢١، ص ٢٧١؛ السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ١٧٠.

(٤) الإمام أحمد، مسند، ج ٥، ص ٢٦.

(٥) الصفدي، المصدر نفسه، ج ٢١، ص ٢٧٢؛ السيوطي، المصدر نفسه، ص ١٧١.

وآخر منع الذي عليه»^(١) و«عليكم بكلمة الحق في الرضا والغضب... وبالعدل على الصديق والعدو»^(٢).

ويلغ انشداد علي للعدل وانحيازه له مبلغ الذروة في الرسالة التي بعث بها إلى مالك الأشتر النخعي، عامله على مصر، يقول له فيها: «ثم اعلم، يا مالك، أني قد وجهتك إلى بلاد قد جرت عليها دول قبلك من عدل وجور...، فاملك هواك وشح بنفسك عما لا يحل لك، فإن الشح بالنفس إنصاف منها في ما أحببت أو كرهت. وأشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم، واللفظ بهم. ولا تكوننّ عليهم سبعا ضاريا تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق... أنصف الله وأنصف الناس من نفسك ومن خاصة أهلك ومن لك فيه هوى من رعتك، فإنك إلاً تفعل تظلم! ومن ظلم عباد الله كان الله خصمه دون عباده... فإن الله سميع دعوة المضطهدين، وهو للظالمين بالمرصاد. فإني سمعت رسول الله (ص) يقول في غير موطن: لن تُقدّس أمة لا يؤخذ للضعيف فيها حقه من القوي غير متعت»^(٣).

ومن الشهادات التي اعتمدها الشيعة في ردّهم على انتقاص ابن تيمية من عدل علي، قول الرسول(ص) في أصحابه: «أقضاكم علي»،^(٤) وقول عمر بن الخطاب: «علي أقضانا»^(٥)، كما أخرج ابن عساكر عن ابن مسعود أنه قال: «أفرض أهل المدينة وأقضاها علي بن أبي طالب»^(٦).

(١) علي بن أبي طالب، روائع نهج البلاغة، ص ٨٣.

(٢) علي بن أبي طالب، المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٣) علي بن أبي طالب، المصدر نفسه، ص ١٤٨، ١٥٦.

(٤) الصفدي، الوافي، ج ٢١، ص ٢٧١-٢٧٢.

(٥) الصفدي، المصدر نفسه، ص ٢٧٢؛ السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ١٧٠.

(٦) السيوطي، المصدر نفسه، ص ١٧١.

تاسعاً: تعليق على بعض ما تقدم

تستدعي المجادلات، آنفة الذكر، بين ابن تيمية والشيعة، قراءة متأنية في القضايا الخلافية المزمنة التي ما انفكت تسهم في تكريس التباعد حتى التناؤد بين المسلمين، ولاسيما ما يتصل منها بالخلافة، وأحقية أهل البيت بها، وما اتخذته ابن تيمية وأتباعه من مواقف سلبية اتجاه فرق الشيعة، بلغ حد رمي بعضها بالكفر، والإلحاد.

أما بيعة أبي بكر بالخلافة، واختلاف المسلمين في الحديث عنها والاجتهاد فيها، فثمة ما يدعو إلى الترجيح بأن الصدفة والمناسبة لعبنا دور الحليف الداعم لما جرى في السقيفة. فكانت البيعة لأبي بكر إحدى فلتات التاريخ لم تأخذ بعدها الجدي إلا مع تحولها إلى أمر واقع. لقد كان حدث السقيفة في حد ذاته أقرب إلى الانقلاب السياسي منه إلى إجراء انتخابي، بخلاف ما زعم ابن تيمية متذرعاً بأن بيعة الخلافة لأبي بكر جاءت متوافقة ومبدأ الشورى، حسب المؤشرات الواردة في التنزيل ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾^(١)، ذلك لأن الملاحظات التي رافقت البيعة والتطورات التي أسفرت عنها لم تكن متلائمة وتقرير أمر مصيري بحجم خلافة الرسول، حيث جرى عمداً تجاهل رأي أهل البيت، ومعهم فئة من أوثق صحابة الرسول ممن لهم سبق الفضل في الإسلام، وكذلك الممارسات التي استهدفت الأنصار، أصحاب المبادرة إلى مؤتمر السقيفة، احتواء وتطويراً، مما يدل على الخلل الذي اعترى مبدأ الشورى، والنيل من الإجماع على البيعة. وقد أدى ذلك إلى إحداث جدل بين المسلمين حول أحقية الخلافة، كان من جملة محصلاته ما سُمي بالفتنة الكبرى المتمثلة بمقتل الخليفة الثالث عثمان، واهتزاز صورة الخلافة نفسها.^(٢)

(١) سورة الشورى، الآية ٣٨.

(٢) راجع في هذا المجال: إبراهيم بيضون، ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٩ - ٢٠.

ولعل السبب في تجرأ الشيخ ابن تيمية على الإمام وآل بيته،
يندرج في إطار ما كان يظهره الرجل من عدااء للمعارضة الداخلية
لسلطة المماليك في الشام، وفي طليعتهم فرق الشيعة، بوصفه فقيه
السلطان الناصر محمد بن قلاوون وداعيته، فكان عليه، والحالة تلك،
أن يحشد ما توفر له من أسباب، وما أمكنه استحضاره من وسائل
ومبررات، لإنجاح حركته التعبوية ضد فرق الشيعة خصوصاً، لتحريض
عامة أهل السنة، أغلبية سكان الشام، ضدهم، بالنيل من عقائدهم،
المتمحورة، أساساً، حول علي وأهل بيته، وكان سبيله الأمضى الطعن
بعلي والاستهانة به، مما أثار حفيظة معظم العلماء المسلمين، من سنة
وشيعة، واستياءهم، فاستنكروا كلامه، ورموه بالنفاق.

ولم يكتف ابن تيمية بالإساءة إلى علي، الصحابي الجليل، بل
طاولت سهامه عدداً من الصحابة، مثل عمر بن الخطاب، وعثمان بن
عفان، فانتقص من الصحابين الكبيرين، حين رد اجتهاد الأول، واتهم
الثاني بحبه للمال، مما يستدعي تساؤلاً حول مدى تماسك البناء
الشرعي لعقائد ابن تيمية السلفية القائمة على الاقتداء ب«السلف الصالح»
وهم صحابة الرسول وتابعوهم وتابعو تابعيهم والأئمة، إذ كيف يمكن،
والأمر كذلك، الاهتمام بهؤلاء جميعاً إلى الصواب ومرضاة الله، على
قاعدة «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»، فيما ارتكب بعض
الصحابة، حسب ابن تيمية، أخطاءً وآثاماً؟

الفصل الثامن

الحملة الكسروانية/رسالة ابن تيمية إلى السلطان الناصر محمد بن قلاوون بشأن شيعة كسروان

أولاً: مدخل

تعرضت المناطق الوسطى في جبل لبنان (كسروان)، ومن ضمنها المتن الشمالي الحالي، لسلسلة من العمليات العسكرية المنظمة، عرفت بـ «الحملة الكسروانية». جرت هذه الحملة بين عامي ٦٩١-٧٠٥/١٢٩٢-١٣٠٥، وشهدت تطورات ديموغرافية هامة في بلاد كسروان، مما كان له كبير الأثر على التحولات السكانية فيها، وفي غيرها من المناطق اللبنانية.

ما أبرز وقائع «الحملة الكسروانية»، ومن هي الجماعات التي استهدفتها؟ وهل صحيح أن هذه الجماعات قد تعاونت فعلاً مع الفرنج والمغول بسبب اختلافها الديني أو المذهبي مع المماليك، أم أن الأمر لا يعدو كونه تهمة تذرعت بها السلطة المملوكية لتسويغ حملاتها العسكرية ضد «معارضة سياسية» اتخذت من جبال كسروان معقلاً لها، بعد أن تمت تصفية الكيانات اللاتينية في بلاد الشام؟

ثانياً: موجز لوقائع الحملة الكسروانية

بالاستناد إلى المصادر المعاصرة الموثوقة، يمكننا أن نقرر أن الحملة الكسروانية كانت ثلاثاً، ولو أن بعض المصادر الثانوية المتأخرة تزعم غير ذلك، وجعلتها أربع حملات.

آقوش الأفرم، بقواته إلى «جبال الجرد وكسروان»، بمساعدة نائبى طرابلس وصفد، واستولى عليها، وأرغم سكانها على دفع ضرائب باهظة، وأخذت منهم أراضيهم وممتلكاتهم وأقطعت للتوخين جزاء لهم على حسن استضافتهم للقوات المملوكية المهزومة أمام جحافل المغول.

أما الحملة الثالثة،^(١) فجرت عام ٧٠٥/ تموز ١٣٠٥. وكان سببها أن أهالي كسروان عادوا الى مناوأة المماليك والتمرد عليهم، وأنهم لم يستجيبوا للمساعي الحميدة التي قام بها وفد من الأمراء، ترأسه كبير الحنابلة في دمشق، آنذاك، الشيخ تقي الدين ابن تيمية، لإقناع الكسروانيين بالرجوع إلى الطاعة والولاء، مما دفع الأمير جمال الدين آقوش الأفرم إلى تجهيز حملة كبيرة توجه بها من دمشق إلى جرود كسروان لقتال أهلها. شارك في الحملة نائبا طرابلس وصفد، فضلاً عن أمراء الغرب التوخين، كما رافقها الشيخ ابن تيمية تدليلاً على شرعيتها، بعد أن استنفر أهل الشام برسائل ذرعها في أرجاء البلاد داعياً إياهم للإسهام في الحملة.

حاصرت القوات المملوكية بلاد كسروان من جميع الجهات، ثم عمدت الى اجتياحها، ف «وطىء العسكر أرضاً لم يكن أهلها يظنون أن أحداً يطأها».^(٢) وعلى الأثر، أمر نائب الشام بقطع الأشجار وتخریب المنازل، وأعمل السيف في رقاب السكان، وأسر عدداً كبيراً منهم ونقلهم إلى طرابلس حيث أدخلوا في جند الحلقة، وتفرق من نجا منهم في غير اتجاه، وبخاصة في مناطق جزين والبقاع.

(١) لمزيد من التفاصيل عن أخبار الحملة الثالثة، راجع: ابن أيبك الدواداري، كثر الدرر وجامع الغرر، ج ٩ (الدر الفاخر في سيرة الملك الناصر)، تحقيق هـ. ر. رومر، القاهرة، ١٩٦٠، ص. ٤٠؛ أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، ج ٤، بيروت (لا ت.)، ص. ٥٢؛ ابن كثير، المصدر نفسه، ج ١٤، ص. ٣٥؛ المقريزي، المصدر نفسه، ج ٢، ق ١، ص. ١٤-١٥؛ صالح بن يحيى، تاريخ بيروت، ص. ٢٧-٢٨؛ H. Laoust, op.cit, p. 103.

(٢) صالح بن يحيى، المصدر نفسه، ص. ٢٨.

وتنص رواية أبي الفدا (ت. ٧٣٢/١٣٣٢) على أن حملة عام ٧٠٥ توجهت إلى «جبال الظنيين». ويتهم المؤرخ الأيوبي هؤلاء «الظنيين» - وقد ينطبق اسمهم على عدة فرق - بأنهم «عصاة مارقين من الدين»، وأن قوات نائب الشام قتلت وأسرت جميع من بهذه الجبال «من النصرانية والظنيين وغيرهم من المارقين».^(١)

ويحرص الجزري (ت. ٧٣٩/١٣٣٩) على القول بأن المستهدفين في حملة الأمير بيدرا هم سكان «جبل الجرديين والكسروانيين»،^(٢) معتمداً على ما ورد في رواية النويري.

ويذكر ابن أيبك الدواداري (ت. ٧٣٦/١٣٣٦)، في حوادث عام ٦٩٩، «أن الجبلية والعربان كانوا على الناس أشد من التتار على أثر وقعة وادي الخزندار»، ثم يتتبع وقائع حملة أقوش الأفرم الذي «قصد الكسروان والدرزية».^(٣)

وتتفق رواية المقرئزي (ت. ٨٤٥/١٤٤١) مع روايتي النويري وابن أيبك الدواداري، ويخلص إلى أن حملة عام ٧٠٥ إلى جبال كسروان «رفعت أيدي الرفضة عنها».^(٤) ويفهم من رواية ابن كثير (ت. ٧٧٤/١٣٧٣) أن الحملات قصدت «جبل الجرد وأهل كسروان»، ويجاربه في هذا التوصيف كل من الدويهي وابن سباط وصالح بن يحيى، مع الإشارة إلى أن الأخير يضيف «أهل جزين»^(٥) إلى قائمة المستهدفين.

وإذا كان بعض المؤرخين اللبنانيين،^(٦) اعتماداً على رواية ابن

(١) أبو الفدا، المختصر، ج ٤، ص ٥٢.

(٢) الجزري، حوادث الزمان، الورقة ٦٢ ظ-٦٣ و.

(٣) ابن أيبك الدواداري، كنز الدرر، ج ٩، ص ١٧.

(٤) المقرئزي، السلوك، ج ٢، ق ١، ص ١٤-١٥.

(٥) صالح بن يحيى، تاريخ بيروت، ص ٨٧.

(٦) من هؤلاء المؤرخين، على سبيل المثال، نذكر: الدويهي، وديان، وضو.

«أهل البدع المارقون، وذوو الضلال المنافقون الخارجون عن السنة والجماعة، المفارقون للشرعة والطاعة»^(١)، والمتمردون على سلطة الدولة. وهم على مذهب أهالي «جزين وما حواليتها، وجبل عاملة ونواحيه»، وأهالي «قرى متعددة بأعمال دمشق وصفد وطرابلس وحمص وحماة وحلب»^(٢) واصفاً إياهم «بالرافضة»، لأنهم ينكرون شرعية خلافة كل من الشيخين أبي بكر وعثمان.^(٣) ويذكر ابن تيمية في رسالته أيضاً أن أتباع هذا المذهب يؤمنون بمنتظر «هو حجة الله على الأرض» (المهدي)، «ومن لم يؤمن بمنتظرهم فهو كافر»^(٤).

وبناء على ما تقدم، يقرر شيخ الحنابلة أن سكان جبال كسروان وجبيل ينتمون إلى الجماعات التالية: الإسماعيلية، والنصيرية، والحاكمية، والباطنية، والإمامية الإثنا عشرية، وهذه الجماعات تشترك باعتمادها مذهب التشيع،^(٥) ويضاف إليها جماعة التيامنة (الدروز) وطائفة من المسيحيين.^(٦)

ويذكر ابن تيمية في رسالته أن ثمة دافعين أساسيين لـ«الحملات الكسروانية»:

(١) يتعلق الدافع الأول بمعتقدات الكسروانيين الدينية. فسكان كسروان، حسب «الرسالة»، لا يتبعون أيّاً من مذاهب أهل السنة الأربعة، وهي مذاهب «رسمية» للدولة، على سبيل الحصر، أقرها السلطان المملوكي الظاهر بيبرس البندقداري، عام ٦٦٤ / ١٢٦٦، وحرّم ما عداها من المذاهب الإسلامية الأخرى، على أن لا يولى

(١) رسالة ابن تيمية، ص ٨٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٥ و٨٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨٥.

A. Beydoun, Identité confessionnelle et temps social chez les Historiens (٥) Libanais Contemporains, Beyrouth, 1994, p. 108.

(٦) كمال الصليبي، منطلق، ص ١٣٨.

ويرى ابن تيمية أن الجماعات السكانية في كسروان والقائلين بمعتقداتهم كانوا «من أعظم الأسباب في خروج جنكسخان (جنكيزخان) إلى بلاد الإسلام، وفي استيلاء هولاكو على بغداد» وفي قدومه حلب، وفي نهب الصالحية، وغير ذلك من أنواع العداوة للإسلام وأهله»^(١).

هذه الأسباب جميعها، شكّلت «الحيثيات الشرعية» التي اتكأت عليها فتوى شيخ الحنابلة بدمشق، وحرص على حشدها في الرسالة الشهيرة التي بعث بها إلى السلطان الناصر محمد بن قلاوون لتبرير الإجراءات العسكرية القاسية المتخذة ضد أهالي منطقة كسروان.^(٢) ويضاف إلى ما تقدم أن الشيخ ابن تيمية نشط عشية حملة عام ٧٠٥ إلى بث رسائله في أنحاء الشام لاستنفار أهل البلاد، وحضهم على المشاركة في قتال الكسروانيين.

٢ - نحو تقويم رسالة الشيخ ابن تيمية

تنطلق مناقشتنا لما جاء في رسالة ابن تيمية من أن السلطة السياسية في العصور الوسطى، كما كانت دائماً على مر العصور القديمة والحديثة، تحدد علاقاتها بالمحكومين وسائر المقيمين على أراضيها، مبدئياً، في ضوء موقف هؤلاء منها، أي على قاعدة الولاء والمعارضة، بصرف النظر عن معتقداتهم الدينية أو أجناسهم أو أعراقهم، دون أن يغيب عن بالنا ما للعوامل الدينية والعقدية من دور مؤثر في تحريك المشاعر - وبخاصة مشاعر العامة التي غالباً ما كانت السلطة تعتمد إلى تحريكها، من وقت إلى آخر، لأسباب مختلفة خدمة لأغراضها ومراميها- بحيث تتمظهر هذه المشاعر بجملة سلوكيات تطفو على السطح في صور دينية ووطنية ومذهبية.

(١) رسالة ابن تيمية، ص ٨٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٦؛ مرعي الكرمي، العقود الدرية في مناقب الشيخ ابن تيمية، القاهرة، ١٩٢٧، ص. ٩٧.

الدهشة والاستغراب التي أصابت بعض الأمراء المشاركين في الحملة إزاء حرص قائدهم بيدرا على استرضاء الكسروانيين، وإظهاره حسن النية اتجاههم، متعهداً لهم إطلاق سراح بعض أعيانهم المعتقلين في سجون دمشق، شريطة أن يلتزموا الاستكانة والولاء للدولة،^(١) حتى أن أحد كبار الأمراء المدعو بيبرس طقصوا لم يتورع عن أن يشي ببيدرا للسلطان، متهماً إياه بأنه قبض مالاً من أعيان كسروان في مقابل عدم اقتحام بلادهم.^(٢)

وانتهت الحملة الثانية (عام ٦٩٩)، بقيادة الأمير جمال الدين أقوش الأفرم، إلى منح الأمان للكسروانيين لقاء إعلانهم الطاعة، وتعهدهم بدفع مئة ألف درهم لخزانة الدولة.^(٣)

وعشية الحملة الثالثة (عام ٧٠٥)، بادر أقوش الأفرم إلى التفاوض مع أهالي كسروان، فأرسل بعثتين لمحاورتهم: كانت الأولى برئاسة زين الدين عدنان، نقيب الأشراف بدمشق، وترأس الثانية الشيخ تقي الدين ابن تيمية يرافقه الأمير بهاء الدين قراقوش «الناظر في بلاد بعلبك والجبال الكسروانية». وتذكر بعض المصادر أن مهمة البعثتين تركزت على إقناع الأهالي بـ«إصلاح الحال مع التنوخيين والدخول في طاعتهم» بوصفهم الإقطاعيين الجدد في كسروان، وهي امتيازات حصل عليها هؤلاء في أعقاب مشاركتهم في الحملة الثانية.^(٤)

(١) النويري، نهاية الأرب، ج ٣٢، ص ٢٤١؛ الجزري، حوادث الزمان، الورقة ٦٢، ظ، صالح بن يحيى، تاريخ بيروت، ص ٢٤ - ٢٥.

(٢) النويري، نفسه، ص ٢٤١؛ الجزري، نفسه، الورقة ٦٣؛ وصالح بن يحيى، نفسه، ص ٢٦ - ٢٧.

(٣) ابن أبيك الدواداري، كنز الدرر، ج ٩، ص ٤٠؛ المقريزي، السلوك، ج ١، ق ٣، ص ٩٠٢ - ٩٠٣.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٤، ص ٣٥؛ المقريزي، المصدر نفسه، ج ٢، ق ١، ص ١٢؛ صالح بن يحيى، المصدر السابق، ص ٢٧؛ الدويهي، المصدر السابق، ص ٢٨٦.

الصراع المملوكي -الفرنجي، والمملوكي- المغولي، حيث حجبت الأجواء السياسية المتبلدة في فضاء المنطقة الرؤية أمام معظم الجماعات السكانية، مما جعلها في حالة تردد وضياح، وعاجزة عن تدبير خياراتها ومواقفها من القوى الفاعلة على ساحة الصراع في الشام. وحال تنوخي بلاد الغرب لم تكن مختلفة نوعاً عما كانت عليه حال الجماعات اللبنانية الأخرى.

وتكاد تجمع المرويات التاريخية على أن مواقف الأمراء التنوخيين الملتبسة والمترددة اتجاه الأيوبيين، والمماليك، وأسياد بيروت الفرنج، شكلت الدافع الأساس لتجريد الملك الناصر يوسف الأيوبي، صاحب حلب ودمشق، حملة عسكرية إلى قرى بلاد الغرب لمعاقبة سكانها عام ١٢٥٣/٦٥٣^(١). كما أن السياسة التوازنية التي اعتمدها الأمراء التنوخيون عشية معركة عين جالوت، عام ١٢٦٠/٦٥٨، حين توافقوا على تقسيم قواتهم بين المماليك والمغول، بسبب سوء تقديرهم لنتائج المعركة، جعلت المماليك يشككون بهم ويقدمون على الاقتصاص منهم^(٢). فبعيد انتصار المماليك على المغول، أمر السلطان الظاهر بيبرس باعتقال ثلاثة من كبار الأمراء التنوخيين وتجريدتهم من إقطاعاتهم في بلاد الغرب، وأعلن أنه لن يُفرج عنهم قبل طرد الفرنج من الشام، فاستمروا مسجونين إلى أن أطلق سراحهم الملك السعيد بركة (٦٧٦ - ٦٧٨/١٢٧٧ - ١٢٧٩) بعد وفاة والده عام ٦٧٦/١٢٧٧^(٣).

ولم تكن مواقف أمراء المماليك في الشام بمنأى عن تأثير الأوضاع السياسية المضطربة السائدة وقتذاك. فقد تعاون بعض هؤلاء

(١) صالح بن يحيى، تاريخ بيروت، ص ٥٨ - ٥٩.

(٢) B. Lewis, art. «Ayn Djalut», EI2, I, p. 810- 811.

(٣) أحمد حطيط وآخرون، لبنان في تاريخه وتراثه (فصل: لبنان في عهد الفرنجة)، بيروت، ١٩٩٣، ص ١٩٣.

عليها. وعليه، فحين استقرت الأوضاع في بلاد الشام لصالح المماليك، بعد طرد الفرنج منها، كان من الطبيعي أن يقدم المماليك على اتخاذ سياسة حازمة اتجاه سكان كسروان، بوصفهم خارجين على سلطتهم السياسية وليس لأسباب دينية أو عقدية كما ورد في رسالة ابن تيمية إلى السلطان المملوكي. ويتوافق ما ذهبنا إليه مع ما ذكره المستشرق هنري لاووست H. Laoust بقوله: ^(١) «يبدو لنا غير صحيح أن نعرض لهذه الحملات على أنها مظهر من مظاهر التعصب السني ضد الشيعة، بل إنه لمن الأصح أن ننظر إليها، وقبل كل شيء، على أنها عملية أمنية مهمة».

وثمة قرائن عديدة تدعم ما ذهبنا إليه، منها:

(١) مشاركة التنوحيين الدروز في «الحمالات الكسروانية» على الرغم من أن بين المستهدفين بالعمليات العسكرية أخواناً لهم في المذهب.

(٢) مبادرة الأمير أسندمر، نائب طرابلس، إلى نقل عدد من سكان جبال كسروان إلى طرابلس وبلادها، بعد هزيمتهم، حيث استخدم «جماعة منهم بطرابلس بجامكية وجراية» تدفع لهم من خزانة الدولة، «وأقطع بعضهم أخبازاً من حلقة طرابلس» ^(٢).

(٣) انخراط عدد كبير من طائفة النصيرية في وظائف عسكرية ومدنية في الدولة المملوكية. ^(٣)

رابعاً: نتائج الحملات الكسروانية

أسفرت الحملات العسكرية على كسروان عن تبدلات سياسية واجتماعية وسكانية في هذه المنطقة. فبإخراجهم النصيرية من مناطق

(١) H. Laoust, Op Cit., p. 111.

(٢) صالح بن يحيى، تاريخ بيروت، ص ٢٨.

(٣) R. Dussaud, Histoire et religion des Nosairis, p. 29, H. Laoust, Op Cit., p. 111.

الشمال في الخروج على المماليك - بل هم استفادوا من المستجدات الحاصلة في منطقة كسروان، وخلوها من سكانها، فانتقلت جماعات منهم إلى المنطقة واستوطنتها دون اعتراض من المماليك، ذلك لأن هؤلاء الآخرين، بحسب تعبير عادل اسماعيل،^(١) «كانوا يفضلون المسيحيين المحايدين على المسلمين المخالفين لهم، والمستعدين دائماً للعصيان».

ومنذ القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، وربما مع بداية القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي، بدأ الموارنة يتمركزون بكثافة في مناطق كسروان وجبيل، مستفيدين من الصراع المستفحل بين التنوخيين الدروز وبني عساف الستة من أصول تركمانية، وبسطوا سيطرتهم تدريجياً على بلاد كسروان وجبيل.^(٢) ولحماية السواحل الشامية من هجمات الفرنج المحتملة، أقطعت أراض في كسروان لأربعة من الأمراء المماليك، وهم «علاء الدين بن معبد، وعز الدين خطاب، وسيف الدين بكر الحسامي، وابن صبح»، لتستعاد منهم، بعد وقت قصير، كي تُقطع لأمرأ بني عساف التركمان الذين استقدموا من الكورة على أن يقوموا بحراسة المنطقة الساحلية «من ظاهر بيروت إلى حدود مملكة طرابلس».^(٣)

أما السواحل، من بيروت إلى صيدا، فأُنيط أمر الدفاع عنها بالأمراء التنوخيين، بعد أن أعيدت إليهم إقطاعاتهم في بلاد الغرب، التي سبق أن انتزعت منهم في عهد الظاهر بيبرس، وذلك بمسعى حثيث قام به كبير أمراءهم، وقتذاك، ناصر الدين الحسين التنوخي لدى

(١) A. Ismail, Op Cit., p. 75.

(٢) صالح بن يحيى، تاريخ بيروت، ص ١٧٨-٢٧٩؛ بطرس ضو، تاريخ الموارنة، م٣، ص ٥٦٠ - ٥٦١.

(٣) صالح بن يحيى، المصدر نفسه، ص ٣٧؛ ا. ن. بوليك، الإقطاعية في مصر وسوريا وفلسطين ولبنان، نقله عن الانكليزية عاطف كرم، بيروت، ١٩٤٨، ص ٣٧ - ٣٨.

الفصل التاسع

ابن تيمية وأهل الذمة

أولاً: أهل الذمة لغةً ومصطلحاً

جاء في «لسان العرب»: الذمة: العهد والكفالة، ومن ذلك يسمى أهل العهد أهل الذمة. ورجل ذمي: رجل له عهد. وفي الحديث ذكر للذمة والذمام، بمعنى العهد والأمان والضمان، والحرمة والحق. وسمي أهل الذمة ذمة لدخولهم في عهد المسلمين وأمانهم، ولهذا، سمي المعاهد ذمياً، لأنه أعطي الأمان على ذمة الجزية التي تؤخذ منه.^(١) وليس في القرآن الكريم أثر لمصطلح «أهل الذمة»، ولا لصفة «الذميين»، وإنما يتردد فيه مصطلح «أهل الكتاب» إشارة إلى أهل الديانات السماوية ولاسيما اليهود والنصارى، الذين يعترف الإسلام بكتبهم وأنبيائهم، وذكرهم في آيات كثيرة، وفرض على المسلمين احترامهم وحسن رعايتهم، وأحلّ على المسلم طعامهم والزواج بنسائهم، وحضّ على توفير سبل ممارستهم لمعتقداتهم. كما صنّف القرآن الصابئة أهل كتاب، وساوى بينهم وبين اليهود والنصارى بالمعاملة، وأن لا خوف على من آمن منهم من عذاب الآخرة، وقد جاء في التنزيل: ﴿أَن الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئَةُ مِنْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْلَاهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^(٢).

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة «ذمم»، ج ١٢، ص ٢٢١ - ٢٢٢.

(٢) سورة البقرة، الآية ٦٢.

ويكاد يُجمع الفقهاء على تسويغ تولي الذمي المناصب العامة ما دام مؤهلاً لذلك، باستثناء الوظائف ذات الطابع الديني، كالإمامة والقضاء، وقيادة الجند،^(١) ولو أن بعض الفقهاء، ومنهم الشافعي، أجازوا اشتراك الذمي في القتال، إذا ما رأى الإمام ذلك، متذرعين بسابقة استعانة الرسول ببني قينقاع اليهود في غزوة خيبر.^(٢)

ثانياً: أهل الذمة والشروط العمرية

أما ما فُرض على أهل الذمة من قيود حظرت عليهم تقلد الوظائف في الدولة، ومنعهم من بناء أماكن عبادة جديدة، وعدم جواز سماع شهادة الذمي على المسلم، وإلزامهم لبس الغيار تمييزاً لهم عن المسلمين، وغير ذلك من وسائل الإكراه، لإجبارهم على مغادرة معتقداتهم واعتناق الإسلام ديناً، وذلك في إطار ما سمي بـ«الشروط العمرية»، المنسوبة إلى أحد العمرين، عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز، فأمر يحتاج إلى قراءة مدققة لا يتسع لها المجال في هذا المقام.^(٣)

فبالعودة إلى المصادر التاريخية، نفع على الكثير من الإشارات الدالة على عدم جدية هذه الشروط، وأنها كانت محكومة إما بالظروف الداخلية للمجتمع الإسلامي، الناتجة عن اضطراب الوضع السياسي والأمني، أو تفاقم الأزمات الاقتصادية، وما يستولده ذلك من نقمة

= الموريتاني، مكتبة الرياض، الرياض، ١٣٩٨هـ، م ١ ص ٤٧٩؛ H. Laoust, Essai, P.265

(١) أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، مصر، ١٢٢٨هـ، ص ٦.

(٢) الشافعي، كتاب الأم، ج ٤، ص ١٧٧.

(٣) حول الشروط العمرية، وما أثير حولها من التباسات، راجع: ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة في الإسلام، حققه وعلق على هوامشه صبحي الصالح، بيروت، لات؛ حبيب الزيات، سمات النصرى واليهود في الإسلام، مجلة المشرق، السنة ٤٣، نيسان حزيران، بيروت، ١٩٤٩، ولاسيما الصفحات: ١ - ١٣، ١٨ - ٢٥.

ويشركون في الربوبية،^(١) كما أنهم يشكلون خطراً حقيقياً على الإسلام، لكونهم «حلفاء طبيعيين» للفرنج والمغول و«الروافض» في خراسان، والعراق والجزيرة العربية، كما في الشام ومصر، فتواطأوا معهم في حروبهم ضد المسلمين.

ومع ذلك، عُرف عن ابن تيمية أنه كان يعقد لقاءات حوار وجدال مع أحبارهم ورهبانهم، ومع رؤسائهم، وأمرائهم، ومقدميهم، فكانوا يأتونه بالمعضلات والشبهات، فيرد عليهم بما اختزنه من ثقافة إسلامية، دون أن يعدم، في حالات كثيرة، الاستدلال بما في كتبهم من الحق تعزراً لحجته في إفحامهم، أو إقناعهم، وأرسل كتباً إلى بعض ملوكهم يدعوهم فيها إلى الإسلام، طالباً منهم حسن معاملة المسلمين القاصدين ديارهم، أو المقيمين فيها، أو من وقع من المسلمين في أسرهم، مضمناً رسائله عبارات فيها التخويف من الله، ومن غلبة المسلمين لإخوانهم في الدين. كما كان ابن تيمية يكرم وفادة الجماعات والأفراد المسيحيين القادمين إلى الشام، ويدعوهم إلى الإسلام، متسقطاً منهم الأخبار عن أحوال بلادهم وأوضاع المسلمين فيها.

لقد رأى ابن تيمية ضرورة تنظيم وضع أهل الذمة في المجتمع الإسلامي وفقاً لمقتضيات الدين والشريعة، فحرص، من موقعه كعالم وفقه، على تحديد كيفية وجودهم في الدولة الإسلامية، وعلاقة المسلمين بهم وتعاملهم معهم، وذلك وفق إملاءات وشروط استوحى معظمها من «الشروط العمرية». من هذه الإملاءات والشروط:

١ - مظاهر أهل الذمة

١ - أن يلتزم أهل الذمة مظهراً معيناً يميزهم عن المسلمين، ولاسيما ما يتعلق بلباسهم وشعورهم، وأن يكون لهم هيئة في ركوب الدواب تختلف عن هيئة ركوب المسلمين، وتحذير المسلمين من مشكلة

(١) ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ١، ص ٩١ - ٩٢.

في الأخلاق والأعمال. ويستدل ابن تيمية على ذلك بالتجربة والمشاهدة، فيقول: لو ألبسنا شاباً لباس أهل العلم لوجد في نفسه، من دون اختياره، ميلاً إلى أهل العلم وانجذاباً إليهم، وإلى بعض طباعهم وأحوالهم. وكذلك، لو ألبسنا أحد المسلمين لباس الكفار وشابهم في هيئاتهم الظاهرة، فإنه ينجذب إلى أخلاقهم وأحوالهم، وقد يحس بهذا الانجذاب في أول وهلة من أمره.^(١)

(٢) إن مشاركة الكفار في الهدى الظاهر توجب الاختلاط الظاهر حتى يرتفع التمييز بين المهديين المرضيين وبين المغضوب عليهم والضالين.^(٢)

(٣) إن مشاركة الكفار في الظاهر، إن لم تكن ذريعة، أو سبباً قريباً أو بعيداً إلى نوع من الموالاة والموادة، فليس فيها مصلحة المقاطعة والمباينة، مع أنها تدعو إلى نوع من المواصله، كما توجه الطبيعة وتدل عليه العادة.^(٣)

(٤) إن «مشابھتهم في الظاهر سبب ومظنة لمشابھتهم في عين الأخلاق والأفعال المذمومة، بل في نفس الاعتقادات، وتأثير ذلك لا يظهر ولا ينضبط ونفس الفساد الحاصل من المشابهة قد لا يظهر ولا ينضبط، وقد يتعسر أو يتعذر زواله بعد حصوله لو تفتن له، وكل ما كان سبباً إلى مثل هذا الفساد فإن الشرع يحرمه».

ويعتبر الشيخ تقي الدين «أن المشابهة في الظاهر تورث نوع مودة ومحبة وموالاة في الباطن، كما أن المحبة في الباطن تورث المشابهة، في الظاهر، وهو أمر يشهد به الحس والتجربة».^(٤)

ويذهب ابن تيمية إلى أن الإسلام سد مسألة مشاكلة الكفار

(١) ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص ١١.

(٢) ابن عبد الهادي المصدر نفسه، ص ١١.

(٣) ابن تيمية، اقتضاء الصراط، ص ٤٩.

(٤) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ٢١٩.

مالك: من ذبح بطيخة في أعيادهم، فكأنما ذبح خنزيراً^(١). ويستعين بما أشيع من تكفير بعض الأحناف ممن تشبهوا بأهل الذمة في لباسهم وأعيادهم، ف«مشابهتهم في أعيادهم، ولو بالقليل، هو سبب لنوع من اكتساب أخلاقهم التي هي ملعونة»^(٢). كما يستدل في تحريم مشابهة أهل الكتاب ومشاركتهم في مناسباتهم الدينية إلى أمرين اثنين:

- (١) الأمر الأول عام، وقوامه أن موافقة أهل الذمة فيما ليس ديننا، ولا عادة سلفنا الصالح، فيه مفسدة موافقتهم وتقويت مصلحة مخالفتهم، ولأنه من البدع المحدثه، ومن سبيل المغضوب عليهم والضالين، وقد حرم على المسلمين إتباع سبيلهم وأعيادهم من سبيلهم.
- (٢) والأمر الثاني خاص، وعماده ما نص عليه صراحة من تحريم أعياد الكفار في الكتاب والسنّة، والإجماع والاعتبار^(٣).

ويقرر ابن تيمية، في ضوء ما تقدم، أنه لا يجوز للمسلم أن يحضر أعياد أهل الكتاب، حتى للنزهة والفرجة، كما لا يجوز له دخول دور عباداتهم في أيام أعيادهم، مستثنياً من ذلك حضور ما يبيعونه في الأسواق في أعيادهم، وبيع ما لديه من سلع لهم ولغيرهم^(٤). كما لا يجوز للمسلم أن يحمل لأحد من أهل الكتاب الهدايا في عيدهم، أو أن يبارك له ويهنئه، أو أن يظهر الفرح والسرور في أعيادهم، ولا تخصيصها بأي نوع من الأفعال حتى ولو كان عبادة، كالصوم بنية المخالفة لهم^(٥).

٣ - مسألة الأخذ من علوم أهل الذمة

استنّ الشيخ تقي الدين قواعد صارمة للتعامل مع أهل الذمة في مسألة الأخذ من علومهم، منها:

-
- (١) ابن تيمية، اقتضاء الصراط، ص ١٣٥.
 - (٢) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ٢١٩.
 - (٣) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ١٨٠، ٢٦٧.
 - (٤) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ١٨٠، ١٩٥.
 - (٥) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ١٨٤، ١٩٤، ٢٣١.

٤ - مسألة الاستعانة بأهل الذمة في تدبير أمور المسلمين

يقطع ابن تيمية بعدم جواز الاستعانة بغير المسلمين في القيام بشؤون المسلمين العامة (وظائف الدولة ومناصبها) والخاصة (العمل لدى المسلمين أفراداً وجماعات)، مستنداً في ذلك إلى القرآن والسنة وسيرة السلف الصالح، ووقائع التاريخ. وهو يرى أن في المسلمين كفاية في جميع مصالحهم ومصالح دولتهم، ولا يوجد خلاف ذلك إلا بتفريط من المسلمين وتهاونهم.^(١) فتحفظه على استخدام أهل الذمة في وظائف الدولة الإسلامية تملية جملة من الاتهامات التي يوجهها إليهم، منها:

(١) حرصهم على الاستئثار بوظائف الدولة ومناصبها، وسعيهم إلى تقريب أهل ملتهم، وتوفير سبل المساعدة لهم، والنهوض بهم على حساب المسلمين.

(٢) إظهارهم لأديانهم وتمكينها بالمحافظة على دور عباداتهم القائمة وصيانتها، وإنشاء دور جديدة، ما استطاعوا إلى ذلك، وجمعهم الأموال لها من بني قومهم داخل الدولة الإسلامية وخارجها، وتخصيص الأوقاف للإنفاق عليها.

(٣) تزويدهم الحكام، أعداء المسلمين، من أهل ملتهم، بأحوال بلاد المسلمين وأسرار دولهم، لإيقاع الضرر والمكائد بهم.

كما اتهم أهل الكتاب بالعمل على بث الفتنة بين المسلمين والسعي إلى إثارة الرعية على الراعي وتحريضهم عليه، ومن ثم تحريض الراعي على الرعية للبطش بهم.^(٢)

لهذه الأمور وغيرها، رفض ابن تيمية رفضاً قاطعاً اعتماد غير المسلمين في ولاية المسلمين السياسية والإدارية والعسكرية، وخصوصاً

(١) ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ٢٨، ٦٤٣.

(٢) حول هذه التحفظات والتهم الموجهة ضد أهل الكتاب، راجع: ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤٦، ٦٥٥، ٦٥٦.

على النصارى إظهار صلبانهم وكتبهم على مرأى من المسلمين. ولهم حق اعتماد الناقوس في كنائسهم وأديرتهم شريطة ألا تكون أصوات الأجراس مسموعة خارج هذه الأماكن كي لا تزجج المسلمين. ويمنع عليهم أن يخرجوا في عيد الشعانين في الشوارع، أو إعلاء أصواتهم في مواكبهم الجنائزية، وألا تقوم مقابرهم على مقربة من مقابر المسلمين، كما يمنع عليهم تناول الطعام جهاراً في شهر رمضان.

ويمنع على النصارى دخول المساجد إلا حين تقتضي ذلك مصلحة المسلمين العليا، كإقبالهم على اعتناق الإسلام مثلاً، فيما أبواب كنائس تبقى مشرعة دائماً لاستقبال المسلمين. ولكل مسلم يلجأ إلى كنيسة، أو إلى أي من دور العبادة العائدة للنصارى، حق الإيواء فيها لثلاثة أيام. ففي هذه الحال، يتوجب على النصارى خفض أصواتهم عند ممارستهم لشعائهم داخل الكنيسة، كي لا يعرضوا أنفسهم للعقاب.^(١)

ولا يجوز للنصارى بناء كنائس أو دور عبادة جديدة، فيما يسمح لهم بالاحتفاظ بما كان موجوداً منها قبل الفتح في الأماكن المأخوذة سلماً، أو تلك التي استعادوها صلحاً، طالما التزموا عهد الحماية الذي اختص بهم. ففي حال نكثهم بالعهد تستحيل أراضيهم أرض عنوة، ويهدم ما عليها من أماكنهم التعبدية. أما الكنائس والبيع الأديرة، القائمة في الأماكن المنتزعة عنوة، فلا يحق للنصارى الاحتفاظ بها، وهدمها يصبح مباحاً شرعاً، في حال كان لاستمرارها ضرر على المسلمين، كما يجوز تحويلها إلى مساجد إذا ما ارتأى الإمام ذلك.^(٢)

ومن جملة الممنوعات على غير المسلمين، أنه لا يحق لهم استخدام المسلمين، واتخاذ أسماء وألقابهم المسلمين، أو التزيي بأزيائهم، أو نقش لفظة أو عبارة بالعربية على فصوص خواتمهم، كما

H. Laoust, Essai., P. 271- 272. (١)

Ibid. P.272. (٢)

١ - «الجواب الصحيح لمن بذل دين المسيح»

هو مصنف كبير يندرج في سلسلة مؤلفات ابن تيمية للرد على النصارى، وصفه أحد الباحثين بأنه أهدأ ما صنفه الشيخ تقي الدين في الجدل.

أعد ابن تيمية كتاب «الجواب الصحيح» للرد على رسالة وردت من قبرص بعنوان «الكتاب المنطقي الدولة خاني المبرهن عن الاعتقاد الصحيح والرأي المستقيم» منسوبة لبولس الراهب أسقف صيدا الأنطاكي من القرن الثاني عشر/ السادس الهجري، وفيها «احتجاج لدين النصارى بما يحتج به علماء دينهم وفضلاء ملتهم قديماً وحديثاً من الحجج السمعية والعقلية، فاقتضى أن نذكر من الجواب ما يحصل به الخطاب وبيان الخطأ والصواب، لينتفع بذلك أولو الألباب، ويظهر ما بعث الله به رسله من الميزان والكتاب»^(١).

١) موجز محتويات رسالة بولس الراهب

احتوت رسالة أسقف صيدا على ستة فصول:

خصص الفصل الأول منها لدعوة النبي محمد(ص)، وجاء فيه أن الرسول لم يُبعث إلى النصارى، بل إلى أهل الجاهلية من العرب، بذريعة أن في القرآن ما يدل على ذلك وأن العقل يدل على ذلك.

وأفرد الفصل الثاني من الرسالة لما ورد في القرآن من ثناء على دين المسيحيين ومدحه بما أوجب لهم أن يثبتوا عليه.

وتتناول الفصل الثالث ما شهدته نبوات الأنبياء والرسل من المتقدمين، كالتوراة والزبور، والإنجيل، وغيرها، لدين المسيحيين من الأقانيم والتثليث، والاتحاد وغير ذلك، بأنه حق وصواب، لم يعارضه شرع يرفعه ولا عقل يدفعه، ما يستدعي التمسك به وعدم جواز العدول عنه.

وتركز الفصل الرابع على القول بأن ما عليه دين المسيحيين من

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح، مطبعة النيل، القاهرة، ١٣٢٢/ ١٩٠٥، ص ١٩.

ويذهب الشيخ تقي الدين إلى أن أناجيل النصارى الأربعة قد شابها التحريف، وكذلك توراة اليهود، وأن التحريف حصل في بعض ألفاظها، لكنه لم يدلل على شيء من هذا التحريف ولا عن مواضعه فيها، مشيراً إلى أن التحريف الكثير في دين النصارى واليهود كان في معاني الألفاظ، لا في الألفاظ نفسها. فإن لدى أهل الباطل ألفاظاً متشابهة تمسكوا بها، وعدلوا عن الألفاظ المحكمة الصريحة المبينة مع ما يقترون بذلك من الأهواء، فهم كما قال تعالى فيهم: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى فَهُمْ فِي جَهْلٍ وَظَلَمٍ﴾، وأن الله أنذر المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات بالعذاب الأليم، فيما يتوب الله على المؤمنين والمؤمنات من الجهل والظلم، وأن هؤلاء هم أتباع الأنبياء الذين بعثوا بالعلم والعدل، وأن أصل العدل هو عبادة الله وحده لا شريك له، فإن الشرك بالله لظلم عظيم، ويستشهد ابن تيمية على ذلك بما قاله لقمان لابنه، وبحديث الرسول الموثق في الصحيحين.^(١)

ويحرص ابن تيمية على الإيمان بالمسيح وبيدين المسيح الحق، فيما دين النصارى الباطل إنما هو دين مبتدع ابتدعه بعد المسيح، وغيروا به دين المسيح، فضلّ منهم من عدل عن شريعة المسيح إلى ما ابتدعه، ثم لما بعث الله النبي محمداً كفروا به، فصار كفرهم وضلالهم من هذين الوجهين تبديل دين المسيح وتكذيب دين محمد، وشأنهم في ذلك شأن اليهود الذين كفروا بتبديلهم أحكام التوراة قبل مبعث المسيح، ثم تكذيبهم المسيح. وقد تظاهر ما بذله النصارى في دين المسيح بالآتي:

أ - اعتقادهم بالتثليث والاتحاد رغم انعدام الدليل عليهما في كتب الله، لا الإنجيل ولا غيره، بل دلت على نقيض ذلك، وكذلك عامة شرائع دينهم محدثة مبتدعة لم يشرعها المسيح.

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ص ٢١ - ٢٢.

يتشابه مع ادعاء «العبيدين» (الفاطميين) وغيرهم من الباطنية عصمة الأئمة الإثني عشر. وأن النصارى يسندون أصل دينهم إلى قول الحواريين المعصومين، وأن هؤلاء معصومون في النقل عن المسيح، وفي الفتيا، وأن ما قالوه فقد قاله المسيح. وكذلك، فإن الباطنية يقولون عن أئمتهم بأنهم معصومون في النقل والفتيا، وأن ما قالوه فقد قاله الرسول. فمقصود الكلام هنا- حسب ابن تيمية- أنه ليس مع النصارى نقل متواتر عن المسيح بألفاظ أنجيلهم، ولا نقل متواتر، ولا إلحاد بأكثر ما هم عليه من الشرائع، ولا عندهم نقل متواتر بألفاظ التوراة ونبوات الأنبياء، كما عند المسلمين نقل متواتر بالقرآن وبالشرائع الظاهرة المعروفة للعامة والخاصة. «وهذا مثل الأمانة التي هي أصل دينهم وصلاتهم إلى المشرق، وإحلال الخنزير، وترك الختان، وتعظيم الصليب، واتخاذ الصور في الكنائس، وغير ذلك من شرائعهم، ليست منقولة عن المسيح، ولا لها ذكر في الأنجيل التي ينقلونها عنه».^(١)

ويجب ابن تيمية على قول النصارى بأن الرسول نفى عن إنجيلهم وكتبهم التهم والتبديل لها، والتغيير لما فيها، بتصديقه إياها، بأن النبي محمداً لم يصدق شيئاً من دينهم المبدل والمنسوخ، ولكن صدق ما جاء به الأنبياء قبله، وأثنى على من اتبعهم، لا على من خالفهم، أو كذب نبياً من الأنبياء، معتبراً أن كفر النصارى من جنس كفر اليهود: فهؤلاء بدّلوا معاني التوراة، وكذبوا بالإنجيل، وكذلك النصارى بدّلوا معاني هذين الكتابين، وكذبوا بالقرآن، وادّعوا أن النبي محمداً صدق بجميع ألفاظ كتبهم المأخوذة عن رؤوسهم، وليس عن الأنبياء.^(٢)

وفي قضية توبة آدم، يصرح ابن تيمية أن ليس في كتب النصارى، ومثلها كتب اليهود، ما ينفيها، بخلاف ما ورد في القرآن،

(١) ابن تيمية، الجواب، ص ٣٧٢.

(٢) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ٣٧٣ - ٣٧٦.

فالفرض السياسي من «الرسالة» هو حث «ملك قبرص» على افتكاك الأسرى المسلمين، ووضع حد لإذلالهم، ومطالبته بحسن معاملتهم، لأن كثيراً منهم أخذوا غدرًا، والغدر حرام في جميع الملل والشرائع الدينية والدنيوية، وأن المسلمين قد تجهزوا لمجاهدة الفرنج في قبرص لتحرير أبناء ملتهم.

ويلفت ابن تيمية «الملك» إلى أن بين هؤلاء الأسرى من النساء، والفقراء، والمساكين، وليس من يفتديهم بالمال، «فيا أيها الملك! كيف تستحل سفك الدماء وسبي الحريم، وأخذ الأموال بغير حجة من الله ورسوله؟ ثم أما يعلم الملك أن بديارنا من النصارى، أهل الذمة والأمان، ما لا يحصي عددهم إلا الله، ومعاملتنا فيهم معروفة»،^(١) وأن بين النصارى المقيمين في بلاد المسلمين «من ليس في البحر مثلهم إلا قليل. وأما أسراء المسلمين، فليس فيهم من يحتاج إليهم المسلمون، ولا من ينتفعون به، وإنما نسعى لتخليصهم لأجل الله تعالى رحمة لهم»،^(٢) مذكراً إياه بما فعله ابن تيمية من أسر جيش قازان المغولي، دون تمييز بين مسلم وذمي،^(٣) مستنكراً سوء معاملة الأسرى المسلمين، محذراً سرجوان من عواقب الأمور في حال امتناعه عن فكك أسره أو إكراههم على تغيير دينهم،^(٤) فهذه معاملات «لا يرضى بها ذو مروءة ولا ذو دين»!، فعند المسلمين من الرجال الفداوية «الذين يغتالون الملوك في فرشها، وعلى أفراسها».^(٥)

أما الغرض الديني من «الرسالة»، فيتمثل بتوجيه دعوة إلى سرجوان لاعتناق الإسلام، بإثارة جدال «إسلامي - مسيحي» معه لدحض عقائد النصارى، وتعريفه بالإسلام بما هو الدين الحق، وخاتم

Ibn Taymiyya, Lettre, P. 324. (١)

Ibid., P. 319. (٢)

Ibid., P. 328, 329. (٣)

Ibid., P. 317. (٤)

Ibid., P. 323, 324. (٥)

الشريعة، مع أنهم يأمرُونَ بالتمسك بالتوراة، إلا ما نسخه المسيح، وغلوا في تقديسهم حتى عبدوهم وعبدوا تماثيلهم، وقالوا بأن الأخبار والقسيسين يغيثون ما شاءوا، ويحرمون ما رأوا، ومن ارتكب ذنباً وضعوا عليه ما رأوا من العبادات، وغفروا له. وهؤلاء لا يأمرُونَ بختان، ولا غسل من جنابة، ولا إزالة نجاسة، بما يخالف شريعة التوراة التي كان عليها المسيح والحواريين. فكل عاقل يعرف أن معظم النصارى خارجون عن وصايا الدين والحواريين، وعن رسائل القديسين، فهم يُقبلون على احتساء الخمر، وأكل لحم الخنزير، وإدخال الألحان في الصلاة، وأن بعضهم يستحل بعض ما حرّمه دين المسيح. «فعامة العبادات والأعياد التي هم عليها لم ينزل بها الله كتاباً، ولا بعث بها رسولاً».^(١)

ثم إن الشيخ تقي الدين يلقي الحجة على النصارى، فهم تفرقوا شيعاً كثيرة في أصل دينهم واعتقادهم في معبودهم ورسولهم، وتفرقوا في التثليث والاتحاد، وتشتتوا تشتتاً لا يقرّ به عاقل، معتبراً ذلك دليلاً آخر على بطلان دينهم». هذا يقول: إن جوهر اللاهوت والناسوت صاراً جوهرأً واحداً، وطبيعة واحدة، وأقنوماً واحداً، وهم اليعقوبية، وهذا يقول: بل هما جوهران، وطبيعتان، وأقنومان، وهم النسطورية. وهذا يقول بالاتحاد من وجه دون وجه، وهم الملكانية».^(٢)

ومن نافل القول أن ابن تيمية، وهو يعرض إلى الفرق المسيحية، إنما يقصد ليس تفضيل إحداها على الأخرى، بل ليسقط على جميعها حكمه بإعلان بطلان ما تعتقده، انطلاقاً من عقيدته في التوحيد.

ويوجّه ابن تيمية نقداً قاسياً للرهبان، فيزعم أنهم أحدثوا من أنواع المكر والحيل بالعامة ما لا يخفى على ذي عقل، «حتى صنف الفضلاء في حيل الرهبان كتباً».^(٣)

(١) Ibn Taymiyya, Lettre, P. 318, 335, 336.

(٢) Ibid., P. 334.

(٣) Ibid., P. 337.

ويختتم الشيخ تقي الدين رسالته إلى سرجوان بأن ما يريده للملك شيئين ينفعانه في الدنيا وفي الآخرة. أحدهما له خاصة، وهو معرفته بالعلم والدين، وانكشاف الحق، وزوال الشبهة، وعبادة الله كما أمر به الله، فهذا خير له من ملك الدنيا. والشئ الآخر مشترك بين «الملك سرجوان» والمسلمين، وهو مساعدة سرجوان للأسرى المسلمين الذين في بلاده، وإحسانه إليهم، والعمل على خلاصهم، «فإن في الإساءة إليهم دركاً على الملك في دينه ودين الله تعالى، ودركاً من جهة المسلمين، وفي المعاونة على خلاصهم حسنة له في دينه، ودين الله تعالى، وعند المسلمين، وكان المسيح أعظم الناس توصية بذلك»^(١).

خامساً: موقف ابن تيمية من اليهود

لم يكن ابن تيمية أقل تشدداً مع اليهود من المسيحيين، فطعن في دينهم لانحرافهم عن اليهودية الحقة، وأنهم أمة قاسية عاصية، مشكوك في إيمانهم. «فهم تارة يعبدون الأصنام، وتارة يعبدون النار، وتارة يقتلون النبيين بغير حق، وتارة يستحلون محارم الدين»^(٢). لقد كذبوا المسيح، وزعموا أنه ابن بغي، ورموا أمه بالفرية ونسبوه إلى يوسف النجار، وحرصوا على قتله، وزعموا أن شريعة التوراة لم ينسخ منها شيء، وأن الله لم ينسخ ما شرعه، فانحرفوا عن التوحيد، وكفروا بربهم وبرسله، مما جعلهم هدفاً لللعنة السماء^(٣).

كما تصدى ابن تيمية لمكر اليهود ومكائدهم، ومحاولتهم التملص من دفع الجزية المفروضة على أهل الذمة. ومما يذكر أنه في شوال سنة ٧٠١/١٣٠٢، وصلت طائفة من اليهود إلى دمشق،

(١) Ibn Taymiyya, Op Cit., P. 330- 331.

(٢) ابن تيمية، مجموع فتاوى، م ٢٨، ص ٦٠٦.

(٣) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ٦٠٧؛ سميرة عبد الله بكر بناني، جهود الإمامين ابن تيمية وابن قيم الجوزية في دحض مفتريات اليهود، نشر جامعة أم القرى، مكة، ١٤١٨/١٩٩٧، ص ٤١٥ - ٤٤٤.

الكون، إنما غايته أن يستدل العباد على وحدانية ربوبية الله وانفراده بالخلق، وأنه وحده الفعال لما يشاء، لقوله تعالى: ﴿والشمس والقمر والنجوم مسخرة بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾^(١).

٢) الرد على قلدح اليهود في ربوبيته المحضة

يتوسل ابن تيمية العقل والسمع، والاستدلال المنطقي، لإثبات ربوبية الخالق المحضة، فيقول: «قد ثبت بالعقل، وما أثبتته السمع، من أنه سبحانه لا كفاء له، ولا سمي له، وليس كمثله شيء من صفات المخلوقات، فيعلم قطعاً أنه ليس من جنس المخلوقات، لا الملائكة، ولا السموات، ولا الكواكب، ولا الهواء، ولا الماء، ولا الأرض، ولا الآدميين، وأن مماثلته لشيء منها أبعد من مماثلة حقيقة شيء من المخلوقات لحقيقة مخلوق آخر. فإن الحقيقتين، إذا تماثلتا جاز على كل واحدة ما يجوز على الأخرى، ووجب لها ما يجب لها. فيلزم أن يجوز على الخالق القديم الواجب بنفسه ما يجوز على المحدث المخلوق من العدم والحاجة، وأن يثبت لهذا ما يثبت لذلك من الوجود والفناء، فيكون الشيء الواحد واجباً بنفسه غير واجب بنفسه، موجوداً معدوماً، وذلك جمع بين نقيضين، وهذا مما يُعلم به بطلان قول المشبه»^(٢).

٢ - موقفه من شرك اليهود في الإلوهية وانحرافاتهم الوثنية

في كتابه «الجواب الصحيح»^(٣) يقول ابن تيمية إن اليهود تخلوا عن الإيمان بوحداية الله وأشركوا به، وجروا وراء معبودات الأمم الوثنية، مبيناً حقيقة عبادتهم للشيطان والأصنام، وظلمهم، وكفرهم بالله مراراً كثيرة، وقتلوا أنبياء الله ورسله، وأنكروا نبوة بعضهم،

(١) سورة الأعراف، الآية ٥٤.

(٢) ابن تيمية، الرسالة التدمرية، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ١٤٠٠/١٩٨٠، ص ٥٥ - ٥٦.

(٣) ابن تيمية، الجواب الصحيح، قدم له علي السيد المدني، مكتبة المدني، جدة، ج ٢، ص ٤٤.

ف«ما دام الكافر كافراً، فإنه لا يعبد الله، وإنما يعبد الشيطان، سواء كان متظاهراً، أو غير متظاهر به، كاليهود. فإن اليهود لا يعبدون الله، وإنما يعبدون الشيطان، لأن عبادة الله، عز وجل، إنما تكون بما شرع وأمر، وهم، وإن زعموا أنهم يعبدونه، فتلك الأعمال المبدلة والمنهية عنها هو يكرهها ويبغضها، وينهى عنها، فليس عبادة»^(١) مستنداً إلى قوله تعالى: ﴿ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً﴾^(٢). ويفسر ابن تيمية الطاغوت بقوله: هو اسم جنس يدخل فيه الشيطان، والوثن، والكهان، والدرهم، والدينار.^(٣)

٣ - موقفه من افتراءات اليهود بما لا يليق على الله في الأسماء والصفات

يأخذ ابن تيمية على اليهود تشبيههم الخالق بالمخلوق، ووصفهم الله بصفات النقص التي يختص بها المخلوق، فقالوا بأن من صفاته الفقر، والبخل، والتعب، ونحو ذلك،^(٤) كما نقض انحراف عقيدتهم في الملائكة وتصوراتهم لهم، واعتقادهم بظهورهم بهيئات تفوق تحمّل طاقة البشر، وقولهم بعصيان الملائكة لله، واعتقادهم بألوهيتهم.^(٥)

سادساً: قراءة في عقيدة ابن تيمية في التكفير/تكفير بعض الفرق الإسلامية وأهل الكتاب

لا جدال في أن الله تعالى ميز الإنسان عن سائر خلقه، فخلقه من

(١) ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ١٦، ص ٥٥٦، ٥٦٣، ٥٦٦ وكذلك ج ١٤، ص ٤٥٥.

(٢) سورة النساء، الآية ٥١.

(٣) ابن تيمية، المصدر السابق، ج ١٦، ص ٥٦٥.

(٤) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٧١.

(٥) لمزيد من المعلومات حول افتراءات اليهود على الله ورد ابن تيمية عليهم، راجع: سميرة عبد الله بكر بناني، جهود الإمامين ص ١٨١ - ٢٤٧.

ذلك هو حال ابن تيمية مع الفرق الإسلامية من غير أهل السنة (فرق الشيعة) ومع أهل الكتاب، من مسيحيين ويهود، فأطلق العنان لفتاويه للنيل من عقائدهم، ورميهم بالكفر والإلحاد.

فالشيعة، عند ابن تيمية، «أهل بدع مارقون»، «وذوو ضلال ومنافقون»، «وخارجون عن السنة والجماعة»، «ومفارقون للشرعة والطاعة»، «ومن أكابر المفسدين في أمر الدنيا والدين»، «وكفار مرتدون، هم أشد كفراً من اليهود والنصارى»^(١).

أما اليهود والنصارى، فلا يتردد شيخ الحنابلة برميهم بالكفر، بل هو يكفر من لا يكفرهم أو يشك في كفرهم، أو يسوغ إبتاع دينهم، أو يصحح ما هم عليه من اعتقادات باطلة،^(٢) مقررأ أنه ليس بمسلم من لم يقر، باطناً وظاهراً، بأن الله لا يقبل ديناً سوى الإسلام، وأنه بعد مبعث الرسول لن يكون مسلماً إلا من آمن به واتبعه باطناً وظاهراً، أو من لم يحرم التدين بعد مبعثه بدين اليهود والنصارى، بل من لم يكفرهم ويغضهم.^(٣)

وإذا كان جنوح الشيخ ابن تيمية إلى تكفير الناس بالجملة، من مسلمين وأهل كتاب، ينطوي على كثير من الاستنساب والتجني، فإن ذلك يعود إلى منهجه الانتقائي في مواجهة الفرق الإسلامية، والمتصوفة والمتكلمين والفلاسفة وأهل الكتاب. فهو إذ يحرص على التثبيت بالمعنى الظاهري للكتاب والسنة، والتقييد بما درج عليه السلف الصالح، معتبراً التأويل كذباً، فإنه لم يتورع عن اللجوء إلى التأويل حين يخدم أفكاره، ويعزز حجته وبيانه، كما أنه لا يرى حرجاً بالأخذ بما اعتمدته الشيعة في موضوع الطلاق، واعتباره الطلاق بثلاث، دفعة

(١) ابن تيمية، ثلاث رسائل في الجهاد، الرسالة الثالثة، تحقيق محمد أبو صعيلىك وإبراهيم العلي، دار الفانس، عمان، ١٤١٣/١٩٩٣، ص ١٢٩ - ١٣٢.

(٢) ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ٢، ص ٣٦٨؛ وج ١٢، ص ٣٣٧ - ٣٣٨.

(٣) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ٢٧، ص ٤٦٣ - ٤٦٤.

الدنيا وفي الآخرة. وفي القرآن الكريم وصف للنصارى بأنهم أقرب الناس مودة للمسلمين، ولفتة ايجابية إلى علمائهم من القسيسين والرهبان الذين يعملون بما يؤمنون به، ولا يستكبرون. يقول تعالى: ﴿ولتجدنَّ أقربهم مودةً للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون﴾^(١). كما أشاد بتواضع المسيحيين ورقة قلوبهم وعواطفهم، حيث ورد في التنزيل: ﴿وقفينا بعيسى ابن مريم وآتيناه الإنجيل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة﴾^(٢). خُص القرآن المسيح بخمس عشرة سورة.^(٣) وذكره بأوصاف عدة، منها: أنه «نبي»^(٤) و«رسول الله»^(٥)، و«كلمة الله»^(٦)، و«زكي»^(٧)، ونحو ذلك من نعوت وأوصاف تشي بالمنزلة الرفيعة التي حظي بها المسيح بين أنبياء الله ورسله.

فمن وحي الآيات، آنفة الذكر، وأمثالها مما جاء في القرآن الكريم يتحدد للمسلم أسلوب التعامل مع النصارى، وهو أمر لم يعره ابن تيمية ما يستحقه من تقدير.

أما لفظ «كافر» الذي شاع استخدامه في مصنفات ابن تيمية وفتاويه في نقضه لفرق الشيعة وأهل الكتاب، فسنعمد إلى مقاربة معناه في اللغة وفي النص القرآني، سعياً لتقويم استخدامه في المصطلح التيمي.

فبالعودة إلى معاجم اللغة، نجد أن لفظ كافر مشتق من فعل «بكفر». والكفر نقيض الإيمان. وكفر النعمة نقيض الشكر، وكفر نعمة الله، يكفرها كفوراً، وكفراناً، وكفر بها: جحدها وسترها.

(١) سورة المائدة، الآية ٨٢.

(٢) سورة الحديد، الآية ٢٧.

(٣) Cf. J.M. Fiey, art «Nasara», E12,III, P.970.

(٤) سورة مريم، الآية ٣٠.

(٥) سورة النساء، الآية ١٥٧ وسورة المائدة، الآية ٧٥.

(٦) سورة آل عمران، الآية ٤٥.

(٧) سورة مريم، الآية ١٩.

فليكفر^(١)، لأن فعل الإكراه تبدأ بممارسته بمجرد أن يقول المسلم للكافر: «أسلم تسلم».

لذا، أمر الله نبيه أن يترك لأهل الكتاب، في حال عدم استجابتهم لدعوته باعتراف الإسلام، حق الاحتفاظ بدينهم وممارسة شعائرهم بحرية، على أن يقبلوا بدفع الجزية قال، تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدُ مَا عَبَدْتُمْ لَكُمْ دِينَكُمْ وَلِي دِينٌ﴾^(٢)، كما نهى الله المؤمنين عن قتال المسلمين من الكفار، وأمرهم بمعاملتهم بإحسان، ولا يستثنى من ذلك إلا الذين يلحقون الضرر بالمسلمين أو يقاتلونهم في دينهم، أو يخرجونهم من ديارهم، وقد جاء في التنزيل: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولّوهم ومن يتولّهم فأولئك هم الظالمون^(٣). وقد شكلت هذه الحالة الاستثنائية مرتكزاً لصورة العدو عند المسلمين عامة وخاصة، وانسحبت على صورة الآخر من أهل الكتاب، ولا سيما المسيحيين منهم، في النتاج الثقافي الإسلامي، بسبب الصراع العربي - المسيحي (البيزنطي) منذ ما قبل الإسلام، واستمراره في العصور الإسلامية المتعاقبة، لينضاف إليه صراع أكثر حدة في مرحلة المواجهة الدائمة بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي، فيما سُمّي بـ«مرحلة الحروب الصليبية»، والتي كان ابن تيمية شاهداً على جانب منها.

في ضوء ما تقدم، هل يمكن الأخذ بآراء ابن تيمية وفتاويه في تكفير المسلمين من غير أهل السنة، ومجمل أهل الكتاب؟

(١) سورة الكهف، الآية ٢٩.

(٢) سورة الكافرون، الآيات ١-٦.

(٣) سورة الممتحنة، الآيات ٨-٩.

وهي عبارة واضحة الدلالة بالعربية، تنطوي على دعوة المسلمين إلى مراعاة مبدأ اللطف إلى أبعد الحدود في أي خلاف، وأي جدال ينشأ مع أهل الكتاب، بعيداً عن التعصب والتزمت، إفساحاً في المجال أمام أهل الكتاب للتعرف إلى فضائل الإسلام، فجاءت أحكام الشيخ تقي الدين ظرفية، أسيرة ظروف عصره الصعبة، بفعل ما تعرضت له بلاد الشام ومصر من أخطار. وهذا ما يفسر، بعض الشيء، فقدان كلام ابن تيمية بريقه مع تقدم الزمن، وتبدل الأحوال، مع الإشارة إلى أن عقائد الرجل وأفكاره لم تكن تمثل في عصره سوى رأي من بين آراء أخرى، وكان في طروحاته المتطرفة يثير حماس عوام المسلمين وإعجابهم لميلهم إلى الالتزام بظاهر النص دون بذل أدنى جهد فكري يتطلبه التأويل والاجتهاد، بقدر ما يثير قلق أقرانه العلماء والفقهاء من أهل السنة، بل وحتى المنتمين إلى مذهبه الفقهي من العلماء الحنابلة، كما أثارت آراؤه حفيظة الحكام في زمنه.

ويقيني أن رحابة الإسلام والمسيحية، والواقعية التي تسود الحوار الإسلامي - المسيحي في عصرنا الحاضر، بإقرار المسلمين والمسيحيين بمواطن اختلاف في بعض عقائدهم لا يمكن تجاوزها، أظهرتا (أي الرحابة والواقعية) أن ثمة حيزاً واسعاً من القضايا القابلة للحوار بين الديانتين السماويتين، من أبرزها قضية الإنسان، خليفة الله في الأرض، ناهيك عن أفكار مستنيرة لعدد وافر من رجالات الفكر والروح في كلا الديانتين أينعت، مؤخراً، مزيداً من التقارب بين الإسلام والمسيحية، يستوقفنا منها نموذجان:

١ - أحدهما مبادرة أحد النابهين من العلماء المسلمين المعاصرين إلى تفسير جديد للفظ «كافر»، فرأى أن من كان مؤمناً بدين ما، وغير مؤمن بدين آخر، هو كافر بالنسبة للدين الآخر. وعليه، فإن المسلم بالنسبة للنصراني كافر، والأمر نفسه يكون للنصراني بالنسبة للمسلم. وبالتالي، فإنه لا حرج من وصف المسلمين للنصارى بالكفار، وكذلك لا حرج أيضاً من وصف النصارى

خاتمة

بعد أن استفضنا في دراسة عقائد الشيخ تقي الدين ابن تيمية وآرائه وفتاويه، يمكننا القول إن شيخ حنابلة دمشق لم يقصد من مساجلته الفرق، والمذاهب المخالفة له، استبقاء عقائده، وآرائه، وفتاويه، ضمن دائرة الأماكن الموصدة، بل كان يبتغي أن تأخذ أفكاره مداها في الأمكنة المتسعة لجغرافية الأمة، بغية إحداث انقلاب في البناء المعرفي، والعقدي، لمسلمي عصره والعصور اللاحقة. ورغم أن دعوة ابن تيمية لم تحظ بموافقة معظم علماء عصره، بما فيهم الحنابلة المنتسبين إلى مذهبه الفقهي، واستقرت رأياً من بين آراء أخرى، إلا أن إصرارها على التمسك بظاهر النص، دون باطنه الذي يستدعي النظر، والتحقيق، والتعليل، والكيفيات، أكسبتها عطف عامة المسلمين، وتأييدهم، لميل هؤلاء إلى التبسيط على حساب القراءة والتأويل، وفق ما ذكره العلامة ابن خلدون.

فمع الشيخ تقي الدين لا نبارح دائرة المركزية الدينية التي تخضع الإنسان للأمر الإلهي بالاحتكام إلى النص، كما ورد في القرآن والسنة النبوية، مما دفع الرجل إلى الخروج على الإجماع الفقهي في مسائل لا حصر لها تتعلق بالعبادات، والمعاملات، والفتاوى في القضايا المتصلة بالاجتماع الديني والسياسي، وجاءت مؤلفاته الجدالية تنم عن نزعة متشددة وحاسمة ضد الاجتهاد والتأويل - عملاً بنصيحة الإمام أحمد بن حنبل الداعية إلى عدم الاحتكام إلى «الرأي الشخصي» الذي قالت به المذاهب الفقهية الأخرى - مؤكدة على العودة إلى جوهر الدين كما فهمه الأوائل، أي «السلف الصالح»، حسب المصطلح التيمي.

استخدامه، وتحويل ابن تيمية التقليد والإقتداء بالسلف من مفهوم المتابعة السلوكية إلى المتابعة في الاعتقادات النظرية والفكرية بتعميم «صلاح» السلف، وواجب التمثل بهم، ضناً بصوابية أداء المؤمنين، واجتناباً لمحدور الوقوع في الخطأ الجسيم، غير آبه بما وجهه إلى بعض السلف من نقد قاس بلغ حد الافتراء والإساءة الشخصية، ومن بينهم صحابة كبار، كان لهم، وما يزال، تقدير خاص لدى عموم المسلمين، على اختلاف ميولهم وأهوائهم، لما بذلوه في نصرة الرسول ودينه، مثل علي، وعمر، وعثمان.

ويتعلق الأمر الثاني بمنهج ابن تيمية الانتقائي. فرغم إصرار الشيخ على الاحتكام في عقائده، وفي مجادلاته مع معارضيه، إلى الكتاب والسنة، فإنه لم يسقط من حسابه المصادر المتنوعة التي وصل إليه اطلاعه، من كتب السيرة، والتاريخ، وكتب الصحاح، والسنن، والمسانيد، وكذلك المنطق الذي صرح بنقضه وجبه من يتوسله من الفلاسفة والمتكلمين، فاستقى منها ما يخدم أفكاره، وما ينقض أفكار خصومه، ملقياً التهم عليهم، في أحيان كثيرة، بلا وازع علمي أو معرفي، متشبهاً بالمعنى الظاهري للكتاب والسنة، لكنه لم يتردد في اللجوء إلى التأويل حين يعوزه البيان، كما لم يتورع عن توجيه النقد إلى مخالفيه، أو رميهم بالزيغ والكفر، دون مراعاة لروحية الإسلام التي تنضح بالرحمة، والتسامح، والمغفرة. وقد مثلنا على ذلك حين درسنا مواقف الشيخ تقي الدين من الأشاعرة، وآل البيت، والإمام علي، وتبريره مقتل الحسين، وتبرئته يزيد من دمه، وتكفيره فرق الشيعة، وأهل الكتاب.

وإذا كان ابن حنبل قد تغاضى عن التوسل بالأولياء، وزيارة قبور الأنبياء والصالحين، لما كان عليه من تحرر في ما يخص «العادات»، باعتراف ابن تيمية نفسه، فإن الشيخ تقي الدين خالف معلمه في هذا الأمر، فمنع عن التوسل بالنبي والأولياء، ونداء غير الله، وطلب الشفاعة من النبي أو من غيره، وحرّم زيارة أضرحة الأنبياء والأولياء،

لقد جاءت الدعوة الوهابية امتداداً لدعوة الشيخين تقي الدين ابن تيمية وابن قيم الجوزية. فالمطالع لمصنّفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ورسائله، ومنهجه، يدرك مدى التقارب بين أفكاره وعقائده الشيخين وآرائهما، حتى بلغ حد الاقتباس الحرفي منها في مواضع كثيرة من مؤلفاته، ولا سيما في كتابه الموسوم بـ «التوحيد». يقول شكيب أرسلان عن ابن عبد الوهاب: «وتشرب مبادئ الحافظ حجة الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، ... وأخذ يفكر في إعادة الإسلام إلى نقاوته الأولى: عقيدة الصحابة والتابعين. فلذلك، الوهابية يسمون مذهبهم عقيدة السلف. ومن هنا أنكر الاعتقاد بالأولياء، ... والاستغاثة بغير الله، وغير ذلك، مما جعله من باب الشرك، واستشهد على صحة آرائه بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ولا أظنه أورد ثمة شيئاً غير ما أورده ابن تيمية».^(١)

ومع ذلك، يزعم الشيخ ابن عبد الوهاب أن تبعيته لابن تيمية لم تكن مطلقة أو تقليداً أعمى، وفي ذلك يقول: «ولست أدعو إلى مذهب صوفي، أو فقيه، أو متكلم، أو لإمام من الأئمة الذين أعظمهم، مثل ابن القيم، والذهبي، وابن كثير، وغيرهم، بل أدعو إلى الله، وحده لا شريك له، وأدعو إلى سنة رسول الله (ص) التي أوصى بها أول أمته آخرهم».^(٢) لكن ابن عبد الوهاب لم يستطع، بكلامه الآنف، أن يحصّن نفسه وعقيدته من النقد القاسي الذي تعرض له على يد علماء مسلمين كثر، من أهل السنة والشيعة، فأجمع هؤلاء على التشكيك بمقدرة الشيخ الوهابي على الاجتهاد، وأخذوا عليه ادعاء العلم، وجهله بالعلوم الشرعية، واعتبروه مجرد ناسخ لا يملك شيئاً

(١) لوثرروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، م ٢، ج ٤، تاريخ نجد الحديث، نقله إلى العربية عجاج نويهض، وفيه فصول وتعليقات وهوامش للأمير شكيب أرسلان، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٣ هـ، ص ١٦١.

(٢) حسين بن غنام، مجموعة المسائل والرسائل البنجدية، مطبعة المنار، مصر، ١٣٤٩ هـ، ج ١، ص ١٥٢ - ١٥٤.

بتراث فكري يتصل بالعقيدة، والأصول، والأخلاق، والدعوة، متأثراً بعقائد ابن تيمية.^(١)

وحظي ابن تيمية بتقدير الشيخ أبي الأعلى المودودي مؤسس «الجماعة الإسلامية» في باكستان، وعدّه من قادة التجديد في العالم الإسلامي لدحضه المنطق والفلسفة اليونانية، وتبيانها، بالأدلة والبراهين، استقامة عقائد الإسلام وقوانينه، وإنكاره التقليد الجامد، وفتحه باب الاجتهاد، ومجاهدته البدع وتقاليد الشرك. وبلغ من تأثير المودودي بشيخه ابن تيمية حتى قيل إنه «حمل طابع ابن تيمية».^(٢) لكنه ظل مسالماً، ولم يدعُ مباشرة إلى قتال من اعتبرهم «أهل البدع»، و«المشركين»، وإن كانت كتاباته توحى بذلك، بخلاف ما فعله ابن عبد الوهاب، الذي جاهر بإحياء الجهاد، واللجوء إلى العنف من أجل تحقيق الغايات.

هذا بعض من مؤثرات فكر ابن تيمية، الذي ما انفكت عقائده وآراؤه تفعل فعلها في حركة الفكر الإسلامي السلفي الحديث والمعاصر، رغم بعد المسافة الزمنية الفاصلة بين عصر الشيخ ابن تيمية وبين عصرنا الراهن، والتي نافت على ستة قرون.

(١) للمزيد حول تأثير حسن البنا بابن تيمية، انظر محمد عبد الحليم حامد، شيخ الإسلام ابن تيمية والإمام الشهيد حسن البنا، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٩/١٤٠٩، ص ٤ - ٥.

(٢) أسعد الجيلاني، أبو الأعلى المودودي: فكره ودعوته، طبعة المنصورة، لاهور، ١٩٨٣، ص ١٨٤.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

- ابن أبي طالب، علي، روائع نهج البلاغة، اختارها ورتبها وقدم لها جورج جرداق، دار الغدير، بيروت، ١٩٩٦.
- ابن الأثير، عز الدين علي، الكامل في التاريخ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٧.
- ابن الأعمش الكوفي، أبو محمد أحمد، الفتوح، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
- ابن أبيك الدواداري، كنز الدرر وجامع الغرر، ج ٩ (الدر الفاخر في سيرة الملك الناصر)، أعيان العصر وأعوان النصر، مخطوطة مكتبة عاطف أفندي، استنبول. تحقيق هـ. ر. رويمر، القاهرة، ١٩٦٠.
- ابن أبيك الصفدي، صلاح الدين، الوافي بالوفيات:
 - ج ٢، تحقيق س. ديدرينغ، فرانز شتاينر، فيسبادن، ١٩٨١.
 - ج ٣، تحقيق س. ديدرينغ، فرانز شتاينر، فيسبادن، ١٩٨١.
 - ج ٤، تحقيق س. ديدرينغ، فرانز شتاينر، فيسبادن، ١٩٨١.
 - ج ٦، تحقيق س. ديدرينغ، فرانز شتاينر، فيسبادن، ١٩٧٢.
 - ج ٧، تحقيق إحسان عباس، فرانز شتاينر، فيسبادن، ١٩٨١.
 - ج ٩، تحقيق يوسف فان أس، فرانز شتاينر، فيسبادن، ١٩٧٤.

- جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ١٩٨٠، وطبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧.
- رأس الحسين، تحقيق السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٦هـ.
 - الرد على المنطقيين، نشر إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، ١٣٩٧هـ، وطبعة الهند، ١٣٦٨/١٩٤٩.
 - الرسالة التدمرية، المكتبة الحسينية، القاهرة، لا ت.
 - رسالة الفرقان بين الحق والباطل، ضمن مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مطابع الرياض، الرياض ١٣٨١هـ.
 - شرح حديث النزول، المكتب الاسلامي، بيروت، ١٩٦٩.
 - الصفدية، تحقيق محمد رشاد سالم، شركة مطابع حنيقة، الرياض، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م.
 - العبادة وحقيقة العبادة، قدم له وخرّج أحاديثه عامر طاهر الشихلي، مكتبة تعز للنشر، بغداد، لا ت.
 - الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٧هـ.
 - القياس في الشرع الإسلامي، المطبعة السلفية، القاهرة، لا ت.
 - مجمل اعتقاد أهل السلف، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩١هـ، وطبعة مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
 - منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، وطبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لا ت.
 - موافقة صحيح المعقول لصريح المنقول، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد وحامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٩٥١.
 - النبوات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢.

- النصيحة الذهبية، مطبعة التوفيق، دمشق، ١٣٤٧ هـ.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٨-١٩٧٢.
- ابن رافع السلامي، تقي الدين محمد، الوفيات، تحقيق صالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٢.
- ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن، الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السنة النبوية، القاهرة، ١٩٥٣.
- ابن سينا، أبو علي الحسين، النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٢١٢ هـ/١٩٩٢ م.
- ابن شاكر الكتبي، صلاح الدين محمد، فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٤.
- ابن شداد، عز الدين إبراهيم، تاريخ الملك الظاهر، تحقيق أحمد حطيط، فرانز شتاينر، فيسبادن، ١٩٨٣.
- ابن صالح الجبلائي، عبد القادر، الفتح الرباني، دار الكتاب العربي، بيروت، لا ت.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الكافي في فقه أهل المدينة المالكية، تحقيق محمد أحمد ولد مادي الموريتاني، مكتبة الرياض، الرياض ١٣٩٨ هـ.
- ابن عبد الظاهر، محيي الدين عبد الله، تشريف الأيام والعصور في سيرة الملك المنصور، تحقيق مراد كامل، القاهرة، ١٩٦١.
- ابن عبد الهادي، العقود الدرية في مناقب أحمد بن تيمية، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة حجازي، القاهرة، ١٩٣٨.
- ابن عربي، محيي الدين:
- ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، ١٩٩٦.
- الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية، تقديم محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٨، وطبعة دار صادر، بيروت، لا ت.

- ابن المرتضى اليماني، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، تحقيق محمد جواد مشكور، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩.
- ابن مزاحم، نصر، وقعة صفين، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٦٥ هـ.
- ابن المطهر الحلي، يوسف، الألفين، النجف، لا ت.
- ابن منظور، جمال الدين محمد، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لا ت.
- ابن ميسر، تاج الدين محمد، تاريخ مصر، تحقيق ماسيه، القاهرة، ١٩٥٩.
- ابن النعمان، محمد بن أحمد (الشيخ المفيد)، أوائل المقالات، طبع النجف، ١٩٧٣.
- ابن واصل، محمد بن سالم، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق حسنين محمد ربيع، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٢.
- ابن يحيى، صالح، تاريخ بيروت، تحقيق فرنسيس هورس اليسوعي وكمال الصليبي، بيروت، ١٩٦٩.
- أبو شامة، عبد الرحمن بن اسماعيل، تراجم القرنين السادس والسابع، المعروف بـ«الذيل على الروضتين»، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٤.
- أبو الفدا، عماد الدين إسماعيل، المختصر في أخبار البشر، دار المعرفة، بيروت، لا ت.
- أبو يعلى، القاضي، المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع حداد، دار المشرق، بيروت.
- أخبار الحلاج، جمع وتعليق ماسينيون، مكتبة القلم - منشورات لاروز، باريس، ١٩٣٦.
- إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، تحقيق بطرس البستاني، دار صادر - دار بيروت، بيروت، ١٩٥٧.

- الخياط، محمد عبد الرحيم بن محمد:
 - الانتصار، مطبعة مصر، ١٣٣٤ هـ.
 - كتاب المعرفة، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار المتنبي، باريس بيروت، ١٩٩٣.
- الذهبي، شمس الدين محمد:
 - تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، لا ت.
 - العبر في خبر من عبر:
 - * ج ٤، تحقيق محمد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥.
 - * ج ٥، تحقيق صلاح الدين المنجد وفؤاد سيد، الكويت، ١٩٦٦.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر:
 - الأربعين، طبع حيدر آباد، الدكن، الهند، ١٣٥٣ هـ.
 - تفسير الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا ت.
- السبكي، تقي الدين علي:
 - الدرة المضية في الرد على ابن تيمية، مطبعة الترقى، دمشق، لا ت.
 - السيف الصقيل في الرد على ابن زرقيل، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٣٧.
 - طبقات الشافعية الكبرى، دار المعرفة، بيروت، لا ت.
 - فتاوى السبكي، دار المعرفة، بيروت، لا ت.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، التبر المسبوك في ذيل السلوك، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، ١٨٩٦.
- السيوطي، عبد الرحمن:
 - تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٥٢.
 - النكت البديعات على الموضوعات، دار الجنان، بيروت، لا ت.

- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق علي أكبر غفاري، المكتبة الإسلامية، لا ت.
- الماوردي، الأحكام السلطانية، مصر، ١٢٢٨هـ.
- المسعودي، علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر، باعتناء باريه دمينار وباه دكورتل، انتشارات اسماعيليان، تهران ١٩٧٢.
- المقرئ، أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧١.
- المقرئ، تقي الدين أحمد:
- كتاب السلوك لعرفة دول الملوك، ج ١-٢، تحقيق محمد مصطفى زيادة، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٣٤ - ١٩٧١م.
- المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار، بيروت، لا ت.
- الملطي، محمد بن أحمد، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، علّق عليه محمد زاهد الكوثري، مكتبة المشني ببغداد، ومكتبة المعارف ببيروت، ١٩٦٨.
- النعيمي، عبد القادر بن محمد، الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق جعفر الحسين، طبعة مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق، ١٩٥١، وطبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠.
- الياضي، عبد الله بن أسعد، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، ١٣٣٩هـ.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين، معجم البلدان، دار صادر - دار بيروت، بيروت، ١٩٧٩.
- اليوسفي، موسى بن محمد، نزهة الناظر في سيرة الملك الناصر، دراسة وتحقيق أحمد حطيط، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٥.
- اليونيني، موسى بن محمد، ذيل مرآة الزمان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، ١٩٥٥.

- ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٩.
- التفتازاني، أبو الوفاء:
- مادة «إشراق»، الموسوعة الفلسفية العربية، بإشراف معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٩٦.
- مادة «التصوف»، الموسوعة الفلسفية العربية، بإشراف معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٩٦.
- الجيلاني، أسعد، أبو الأعلى المودودي: فكرته ودعوته، طبعة المنصورة، لاهور، ١٩٨٣.
- الجيلي، عبد الكريم بن ابراهيم، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الفكر، دمشق، لا ت.
- حامد، محمد عبد الحليم، شيخ الإسلام والإمام الشهيد حسن البنا، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
- حتي، فيليب، تاريخ لبنان منذ أقدم العصور التاريخية إلى عصرنا الحاضر، ترجمة أنيس فريحة، بيروت، ١٩٧٨.
- حسين، طه، علي وبنوه، المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لا ت.
- الحسيني، إدريس، الخلافة أزمة تاريخ أم أزمة مؤرخ؟ دار النخيل، بيروت، ١٩٩٥.
- الحسيني الروحاني، مهدي، بحوث مع أهل السنة والسلفية، المكتبة الإسلامية، بيروت، ١٩٧٩.
- حطيط، أحمد:
- تاريخ لبنان الوسيط/ دراسة في مرحلة الصراع المملوكي-الصليبي، دار البحار، بيروت، ١٩٨٦.
- قضايا في تاريخ المماليك السياسي والحضاري، دار الفرات، بيروت، ٢٠٠٣.
- مكانة المغاربة الاجتماعية بدمشق في زمن الحروب الصليبية،

- الشقعة، مصطفى، إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية للطباعة والنشر، بيروت، لا ت.
- شمس الدين، محمد جعفر، دراسات في العقيدة الإسلامية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٣.
- الشهيد الثاني، اللمعة الدمشقية وشرحها، النجف، ١٩٦٧.
- صباغ، ملك، دور العلم بدمشق في عصر المماليك البرجية، رسالة دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، نوقشت في كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٩٦.
- الصدر، محمد باقر، بحث حول الولاية، المجموعة الكاملة، دار التعارف، بيروت، ١٩٩٠.
- الصغير، عبد المجيد، تجليات الفكر المغربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٠.
- الصليبي، كمال:
- الدروز في التاريخ، مقدمة ببليوغرافيا التراث الدرزي، نقلها عن الأصل الإنكليزي مروان حمدان، بيروت، ٢٠٠١.
- منطلق تاريخ لبنان، بيروت، ١٩٧٩.
- الصليبي، كمال، وآخرون، لبنان في تاريخه وتراثه (فصل: جبل لبنان في عهد المماليك)، مركز الحريري الثقافي، بيروت، ١٩٩٣.
- عاشور، سعيد عبد الفتاح، مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٢.
- عبد الحميد، صائب، ابن تيمية / حياته وعقائده، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، ١٩٩٧.
- عبد الحميد، عرفان، دراسات في الفرق والعقائد، طبع بغداد، ١٩٧٧.
- العجم، رفيق، فضاء الغزالي في أبعاده، مجلة المشرق، السنة ٧٥، ج٢، تموز - كانون الأول، بيروت، ٢٠٠١.

- محمود، عبد الرحمن بن صالح، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، مكتبة الراشد، الرياض، ١٩٩٥.
- المرزوقي، أبو يعرب، إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٦.
- معروف، بشار عواد، وآخرون (محققون)، المسند الجامع لأحاديث الكتاب والسنة، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م.
- مغنية، محمد جواد، عقليات إسلامية، دار الجواد - دار التيار، بيروت، ١٩٨٤.
- مكارم، سامي، التقية في الإسلام، مؤسسة التراث الدرزي، لندن، ٢٠٠٤.
- مكارم، سامي، وآخرون، لبنان في تاريخه وتراثه (فصل: التوحيون) مركز الحريري الثقافي، بيروت، ١٩٩٣.
- مكّي، محمد علي، لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني (٦٣٥-١٥١٦)، دار النهار، بيروت، ١٩٧٧.
- ملاعب، نها، المغاربة في دمشق إبان الحروب الصليبية، رسالة دبلوم دراسات عليا في التاريخ، نوقشت في كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الجامعة اللبنانية، بيروت، ٢٠٠٣.
- موسى، محمد، بين الدين والفلسفة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٩.
- نصار، محمد عبد الستار، المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٦٦.
- النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧.
- الهرري، عبد الله، المقالات السنيّة في كشف ضلالات أحمد بن تيمية، دار المشاريع للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٨.

فهرس الأعلام والأماكن (*)

- أ -

- أسيا: ٢٨، ٣٢، ٤١.
 أقوش الأفرم، الأمير جمال الدين: ٨١،
 ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٦١.
 ابن أبي عمر، شمس الدين: ٧٠.
 ابن اسحق القونوي: ٢١٦، ٢٢٦.
 ابن أبيك الصفدي، صلاح الدين خليل:
 ٤٥، ٤٦.
 ابن البخاري، فخر الدين علي: ٧٥.
 ابن تيمية، عبد الحلیم بن عبد السلام،
 شهاب الدين: ٢١، ٢٢، ٤٤.
 ابن تيمية، عبد الرحمن بن عبد الحلیم،
 زين الدين: ١٧، ٢٢.
 ابن تيمية، عبد السلام بن عبد الله، مجد
 الدين: ٢٠، ٢١.
 ابن تيمية، عبد الله بن عبد الحكم،
 شرف الدين: ١٧، ٢٢، ٨١.
 ابن تيمية، عبد الغني بن محمد: ٢٠.
 ابن تيمية، محمد بن الخضر، فخر
 الدين: ١٨، ١٩، ٢٠.
 ابن تيمية، محمد بن عبد الحلیم، بدر
 الدين: ١٧.
 ابن جماعة، بدر الدين: ١٢٥.
 ابن جهل الحلبي، شهاب الدين: ٤٣،
 ١٣٠.
 ابن الجوزي، عبد الرحمن: ٦٥، ٦٦،
 ٦٧، ٧٠.
 ابن الحاجب، جمال الدين: ٤٤، ٧٠.
 ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين:
 ٨٣، ١٣٢، ١٣٣.
 ابن حجر الهيتمي، شهاب الدين:
 ١٣٥، ١٤٦.
 ابن خلدون، عبد الرحمن: ٢٧٠،
 ٢٧٨، ٢٩٥، ٣٠٨، ٤٠٧.
 أسقطنا من الفهرس أسماء الأعلام والأماكن المتكرر ورودها في الكتاب، مثل:
 تقي الدين أحمد بن تيمية، الأشاعرة، الشوافع، الحنابلة، فرق الشيعة،
 المسلمون، أهل السنة، أهل الكتاب، المسيحيون، اليهود، الأرمن، دمشق، بلاد
 الشام، مصر (الديار المصرية)، القاهرة.

أبو يعلى الحنبلي: ٦٥، ٦٦.
أحمد بن أبي الخير الدمشقي، أبو
العباس: ٧٣.

أحمد بن أحمد المقدسي، شرف الدين،
انظر: ابن قدامة، شرف الدين
أحمد.

أحمد بن عبد السلام بن أبي عصرون،
قطب الدين: ٧١.

أرسطو: ٢٦٦، ٢٦٧.
اسماعيل بن ابراهيم التنوخي، تقي
الدين: ٧٠.

الأفرم، الأمير جمال الدين: ١١٧،
٣٥٢.

أفلاطون: ٢٦٦
الأمويون: ٣٢٧، ٣٤٦، ٣٤٨.
أنطاكية: ٣٢، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩،
٣٠٢.

أنوشتكين الدرزي (نوشتكين): ٣٠٤،
٣١٩.

أهل البيت: ٣٢٩، ٣٣٦، ٣٤٧، ٤٠٩.

- ب -

البرزالي، علم الدين: ٤٧.
بركة بن بويرس، الملك السعيد: ٢٣،
٣٦٣، ٥٨.

بركة خان المغلي: ٣٤.
بعلبك: ٣٣، ٣٥، ٧٤.

بغداد: ١٧، ١٩، ٣٢، ٤١، ٤٨،
٥٠، ٥٧، ٧٤، ٣٥٦.

ابن المطهر الحلي، جمال الدين
الحسن: ٢٩٨.

ابن المعلم، محمد بن محمد: ٣٢١.
ابن مفلح الحنبلي، شمس الدين محمد:
٨٦.

ابن المنجا الحنبلي، زين الدين: ٧٥،
٧٨، ٨٠.

ابن المقداد، نجيب الدين: ٧٣.
ابن النعمان المفيد، انظر: ابن المعلم.
ابن هود الأندلسي: ٥٦، ٥٧، ٢٢٤.

ابن يحيى التنوخي، صالح: ٣٥٤.
أبو الأعلى المودودي، الشيخ: ٨٧،
٤١٠، ٤١٣.

أبو بكر الصديق، الخليفة الراشدي:
٣١٦، ٣٢٥، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩،
٣٣٥، ٣٤٧، ٣٥٧.

أبو بكر الحصني الدمشقي، تقي
الدين: ١٣٥؟

أبو حامد الغزالي: ٥٠، ٥٢، ٦٨،
١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٤، ١٧٤،
٢٢٢، ٢٢٥، ٢٥٣، ٢٦٦، ٢٧٥.

أبو حنيفة النعمان بن محمد المغربي:
٣٠٥، ٣٠٦، ٣٢٧، ٣٧٠.

أبو محنف لوط بن يحيى: ٣٢١.

أبو المعالي الجويني الأشعري: ١٥١،
١٥٢، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٠.

أبو نصر بن سليمان المنبجي، الشيخ:
١٢٠.

٣٢١، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٤٦، ٤٠٦.
حسن البناء، الشيخ: ٨٧، ٤١٢.
الحلاج، الحسين بن منصور: ٥٢،
٥٦، ٢١٧، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨،
٢٣٨، ٢٣٩.

حلب: ٢٥، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٤٠،
٥٧، ٧١، ٣٠٦، ٣٥٧، ٣٥٩،
حمام: ٢٥، ٣٤، ٣٥، ٣٠٢،
٣٥٢، ٣٥٧، ٣٦٣.

- خ -

الخضر العدوي المهراني: ٦٠.
الخضر بن عبد الرحمن الأزدي، شمس
الدين: ٧١.
خليل بن قلاوون، الملك الأشرف:
٢٢، ٢٣.

- ذ -

الذهبي، شمس الدين محمد: ٤٦،
٨٥، ٨٦.
ذي النون المصري، المتصوف: ٥٢.

- ر -

الرازي، فخر الدين: ١٥٩، ١٦٠،
١٦١، ١٦٤، ١٦٥، ١٧٥، ١٧٩،
١٨٠، ١٩٤، ٢٦٤، ٤٠٢.
الرفاعي، الشيخ أحمد: ٥٣.
رشيد رضا، الشيخ: ٨٥.

- ز -

الزبير بن العوام، ٣٣٠، ٣٤١، ٣٤٢.
زيد بن علي بن الحسين: ٣٠٨.

زينب بنت أحمد المقدسية، المعروفة بـ
بنت شكر: ٧٦.
زينب بنت مكي الحرائية: ٧٦.

- س -

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب: ٤٦.
السبكي، تقي الدين: ٤٦، ١٣٣،
١٤٤، ٣٣١.
ست الدار الحرائية (عمة الشيخ تقي
الدين ابن تيمية): ٧٦.

ست العرب بنت يحيى الكندية: ٧٦.
ست النعم الحرائية: ١٧.
سرجوان القبرصي الفرنجي: ٣٨٨،
٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩٢، ٣٩٣.
سعد المسيب: ٦٦.
سفيان الثوري: ٦٦.

سليمان الأذري، صدر الدين: ٤٤.
السهورودي، شهاب الدين عمر: ٥٦،
٢٢٣.

- ش -

الششتري، أبو الحسن النمري: ٥٦.
الشريشي، جمال الدين، ٤٣.
الشريف المرتضى، أبو القاسم: ٣٢١.
شمس الدين ابن ابراهيم الصفدي: ٤٣.
شمس الدين محمد الأذري: ٤٣.

- ص -

الصائبة (الصائبون): ١٧، ١٨.

- ك -

كتبغا المغلي: ٢٤، ٣٣، ٣٨.

كربلاء: ٣٠٧.

الكرك: ٢٥، ٣٥.

كسروان: ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٤، ٣٥٦،

٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١،

٣٦٢، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧،

٣٦٨.

الكرمانى، أوحد الدين: ٢٢٣.

- ل -

لاجين المنصورى، الملك المنصور:

٢٤، ٣٥.

ليماسول: ٣٨٨.

ليو الثالث، ملك الأرمن: ٣٤، ٣٩.

- م -

الماتريدي، انظر محمد بن السمرقندي،

أبو منصور.

مالك بن نبي: ٤١٠.

مجمع المروج: ٣٤.

محفوظ بن أحمد الكلواذى، أبو

الخطاب: ٦٦.

محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق:

٣١٩.

محمد بن الحسن العسكري: ٢٩٧،

٣٥٧.

محمد بن الخضر الحراني، فخر الدين،

انظر: ابن تيمية، فخر الدين.

عمرو بن العاص: ٣٤، ٣٠٨.

عيسى بن مهنا، أمير العربان: ١٢١.

عين جالوت: ٣٦٣.

العيني، بدر الدين محمود: ٨٤.

- غ -

الغزالي، انظر: أبو حامد الغزالي.

غزة: ٢٥، ٢٧، ٣٣.

- ف -

الفارابي، الفيلسوف: ٦٨.

فاطمة بنت علي بن عساكر، المعروفة بأُم

العرب: ٧٦.

فخر الدين العراقي: ٢٢٣.

الفرنج: ٢٤، ٢٨، ٢٩، ٣٢، ٣٦،

٣٨، ٤٠، ٤٧، ٦٠، ٣٠٢، ٣٥٢،

٣٥٨، ٣٦٠، ٣٦٢، ٣٦٤، ٣٦٥،

٣٦٧، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٨٢، ٣٨٨.

فلسطين، ٤٢، ٣٠٨.

- ق -

قازان المغلي: ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٠٥،

٣٨٨، ٣٨٩.

القاسم بن أبي بكر الاربلي: ٧٤

قبرص: ٣٨، ٥٨، ٣٨٢، ٣٨٨.

القدس (بيت المقدس): ٢٥، ٣٥،

٣٧، ٣٨، ٤٧، ٧٦، ٣٨٢.

قطر، الملك المظفر: ٣٣، ٣٦، ٥٧.

قلاوون الألفي، الملك المنصور: ٢٢،

٢٣، ٣١، ٣٤، ٣٦، ٣٧، ٣٨،

٥٨، ٣٠٣.

المحتويات

تمهيد	٥
المقدمة	٧
الفصل الأول: ابن تيمية في عصره	١٧
أولاً: حياة ابن تيمية	١٧
١ - ولادته ونشأته	١٧
٢ - البيئة العائلية	١٩
ثانياً: عصر ابن تيمية	٢٢
١ - البيئة السياسية	٢٢
٢ - البيئة الثقافية	٤١
٣ - تنامي مذاهب أهل السنة	٤٩
٤ - حركة التصوف	٥١
٥ - جدلية الديني والدنيوي في زمن ابن تيمية	٥٧
ثالثاً: وفاة ابن تيمية	٦١
الفصل الثاني: ثقافة ابن تيمية	٦٣
أولاً: تدرج ابن تيمية في طلب العلم	٦٣
ثانياً: شيوخ ابن تيمية	٦٩
ثالثاً: مناصبه التدريسية	٧٧
١ - التدريس في المسجد الأموي	٧٨

الفصل الرابع: ابن تيمية والأشاعرة	١٣٧
أولاً: تمهيد	١٣٧
ثانياً: مذهب الأشاعرة	١٤٠
ثالثاً: مؤلفات الأشعري	١٤٦
رابعاً: ابن تيمية والأشاعرة:	١٤٩
١ - في عناوين المسائل الخلافة مع الأشاعرة	١٤٩
٢ - مناظرة ابن تيمية للأشاعرة في المسائل العامة	١٥١
٣ - رد ابن تيمية التفصيلي على الأشاعرة	١٨٠
الفصل الخامس: ابن تيمية والمتصوفة	٢٠٩
أولاً: مدخل	٢٠٩
ثانياً: التصوف لغة واصطلاحاً	٢١١
١ - التصوف لغة	٢١١
٢ - التصوف اصطلاحاً	٢١٢
ثالثاً: نوعا التصوف الإسلامي	٢١٤
رابعاً: الطرق الصوفية في الإسلام ومراتبها	٢١٦
١ - الطرق الصوفية في الإسلام	٢١٦
٢ - مراتب الصوفية	٢١٧
خامساً: مواقف ابن تيمية من المتصوفة	٢٢١
سادساً: ابن تيمية و«التصوف الفلسفي»	٢٢٣
١ - ماهية التصوف الفلسفي الإسلامي	٢٢٣
٢ - نقد ابن تيمية للتصوف الفلسفي	٢٢٤
سابعاً: نحو تقويم نقد ابن تيمية لعقائد	
التصوف الفلسفي	٢٢٤

- رابعاً: تسمية الشيعة بـ «الروافض» ٣٠٧
- خامساً: التقية في الإسلام ٣٠٨
- ١ - الفرق الإسلامية والتقية ٣٠٨
- ٢ - التقية عند الشيعة ٣١٠
- سادساً: ابن تيمية و فرق الشيعة ٣١١
- ١ - نقض عقيدة التوحيد عند الشيعة ٣١١
- ٢ - نقض الإمامة والعصمة عند الشيعة ٣١٢
- ٣ - رمي فرق الشيعة بالباطنية والكفر ٣١٣
- سابعاً: أهل البيت في ميزان ابن تيمية ٣٢١
- ١ - موقف تيمية من الإمام علي ٣٢٢
- ٢ - موقفه من قتل الحسين ٣٢٧
- ثامناً: رد علماء الشيعة على ابن تيمية ٣٢٨
- ١ - في قول ابن تيمية بإجماع المسلمين على خلافة أبي بكر ٣٢٨
- ٢ - رد الشيعة على قول ابن تيمية بأن عقائدهم من وضع ابن سبأ ٣٣٠
- ٣ - رد الشيعة على ابن تيمية في مسألة التوحيد ٣٣١
- ٤ - رد الشيعة على ابن تيمية في مسألتها الإمامة والعصمة ٣٣٢
- ٥ - رد الشيعة على موقف تيمية من «الأحاديث الجياد» ٣٣٧
- ٦ - الرد على طعن ابن تيمية في حرب علي وجهاده ٣٤٠
- ٧ - الرد على تجرؤ ابن تيمية على علم علي وعدله ٣٤٣

..... ٣٩٣	خامساً: موقف ابن تيمية من اليهود
..... ٣٩٤	١ - موقف ابن تيمية من انحراف اليهود في توحيد الربوبية
..... ٣٩٥	٢ - موقفه من شرك اليهود في الإلهية وانحرافاتهم الوثنية
..... ٣٩٧	٣ - موقفه من افتراءات اليهود بما لا يليق على الله في الأسماء والصفات
..... ٣٩٧	سادساً: قراءة في عقيدة ابن تيمية في التكفير/ تكفير بعض الفرق الإسلامية وأهل الكتاب
..... ٤٠٧	خاتمة
..... ٤١٥	المصادر والمراجع
..... ٤٣٣	فهرس الأعلام والأماكن

